

الهوية والأصالة

أبو القاسم العلوي (*)

نبي شخصية المتمني إلى ذلك الكيان، وفي سلوكه وكيفيات تصرفه مع الناس والأحداث والأفكار والأشياء، وغيرها، داخل ذلك المحيط وخارجه، فإنَّ التباين بينهما يندى، بالخصوص، في اشتغال ما يوحي في مفهوم "الأصالة" بالالتزام الإرادي بالأعتصام بالهوية روحاً، ومنهج حياة، وتتكب ما يبدو لها نقيصاً يستثير حمية المعتز بها، أو بعيداً عنها يستغرب من قبله، أو ينظر إليه بعين الاستهجان.

بهذا المعنى الفرعي، معنى التمسك الواعي الطوعي بالهوية يكون مفهوم "الأصالة" غير مطابق تمام المطابقة لمفهوم الهوية، ويصح تعريفه بأنه الحرص على الحفاظ عليها، في كتب الاعتزاز بها.

وعلى هذا الاعتزاز الذي لا يلكي بتعاقب الأحقاب، بل يزداد به شدة، ينبي الولاء للأوطان، وتقوى اللحمة الجامعة بين المواطنين، ويظل تلاحم الأجيال مطرداً، شاهداً على اشتراكها في وعي ما يندرج في منزلة الإنتماء، طبيعة، ومسؤولية.

فحب الوطن تعبير عن الاعتزاز بالانتماء إلى الهوية بأبعادها الروحية والثقافية والحضارية والوطنية. وهو الذي يولد روح التضحية في سبيله، ويزكي الاستعداد لخدمته. ولكنه لا يسلم، بأية حال، إلى التعصب

تواتر استعمال "الهوية" مصطلحاً جامعاً لمعاني طرافة الذات الحضارية، في العقدين الأخيرين، أفضى إلى زهد غير قليل في استعمال مصطلح "الأصالة" الذي كان رائجاً قبله في الدراسات الدينية والحضارية، والاجتماعية، وفي الفكر السياسي عامة.

ويجيز التحليل المفهومي القول بأنَّ الأغلب من السياقات المعنوية التي يردُّ فيها لفظ "الهوية" (IDENTITE) لا يحول دون الاستعاضة عنه بلفظ "الأصالة" (AUTHENTICITE)، لأن إدراك ما بينهما من أوجه التقارب والترابط الكبيرين يغري حقاً بالتسليم بأنَّ مدلول أحدهما لا يختلف اختلافاً يذكر عن مدلول الآخر.

على أنَّ ارتقاء تداخلهما إلى مستوى عالٍ من التشابه لا يمنع من تجلية خصوصيات كل منهما، والتأكيد على وجود ما يمكن أن يعدَّ من جنس التمايز الذي لا يجدر ذهوله ضماناً لسلامة الاستعمال، ووضوح القصد.

فلئن اشترك المصطلحان في الدلالة على معنى فراءة الكيان الحضاري الذي يسدو به الفسرد أو المجتمع بإزاء الآخر، وصلحاً، معاً، في التعبير عن سماته الثقافية والاجتماعية المتجلية، جميعاً وحصرأ،

* عضو المجلس الإسلامي الأعلى.

المسؤولية، ويحثه عن أمثل صور ذاته التي يريد أن يثبوت بها على غيره، في محيطه الوطني، وفصائه الحضاري، وخارجهما.

والشخصية الفردية أو الجماعية الأصلية هي المجلدة، في كل تجلياتها، لمعاني الاعتزاز بالهوية، والحرص على صونها من أسباب العظمس، والتشويه، وأخطار الاستلاب والإينتان.

ويتجذر هذه المعاني في الوعي الجمعي، يغدو الاعتزاز بالأنما الجماعية شعوراً مشتركاً فياً سارياً في مواقف المتممين إليها وخياراتهم، وتصوراتهم، وتصرفاتهم، ويتعزز توازن الكيان الحضاري، واقتداره على الانتظام في السياق الحضاري الكوني والتأثير الإيجابي في صيرورة الإنسانية.

فذلك، لأنه من خصوصيات الهوية أنها تنصل في كل متسبب إليها روح الأصالة وإرادة الإسهام في الذب عن مقوماتها لغةً وديناً وثقافة ومصالح تحددتها المواطنة بارتكائها إلى القيم، وقراءة الواقع المعيش، بكل أبعاده، وباستشراف المستقبل الأمثل المتبقي.

وفي القول بأن شخصية كل فرد تاريخ خصوصي في التاريخ الشامل ما يؤكد حاجة كل كائن بشري إلى الانتماء إلى كيان أكبر من كيانته الذاتي، سابق له، وباقي بعده، هو كيان المجتمع القائم حراكه الدائب على جدلية الهوية والحداثة.

وفي صميم هذه الجدلية تزكو التجارب الحضارية، وتنمو، وتلاقح، وتتكامل بما يجعل تجربة كل قوم إسهاماً في إغناء الحضارة الكونية، وتثبيت القيم الإنسانية التي بها العمران والتقدم.

والترتبات مرحلة سائلة من مراحل كل تجربة، تستوحى منها أسباب النجاح في ترشيد التجارب التالية، أولاً بحسن التصرف في الزكي الصالح من كل تراث، ثم بتجاوز ما لا غناء فيه مما هو محسوب منه.

والتطرف المتبذتين، مثلاً، في نزعات الشعبوية، وأهواء المفاضلة بين الأجناس والهويات والثقافات، والمفاخرة بها إلى حد إلحاق الأذى بالآخر بالاستعلاء والاستقواء أو بالإيهام بأن قدره لا يتمثل في غير الرضى بمنزلة العاجز التابع الذي يعيش على هامش التاريخ.

إن حوار الهويات شرط لازم، أولاً لصون خصوصيات كل منها، والوقوف إزاءها موقف الاحترام، وثانياً لإحكام تحالف هذه الهويات بما يحقق الإيمان بأن الخصوصيات لا تمثل أسباب صدام بقدر ما تمثل مظاهر ثراء هو نتاج العقل الذي كرم الله به الإنسان، خليفته في الأرض.

والتزوع إلى معاداة هوية الآخر من مظاهر الضلال الأيديولوجي والسلوك غير السوي. وعلى النظم التربوية، والفعل الثقافي، ووسائل الإعلام أن تحرر الأجيال الناشئة من أسر، وتبصرها بأخطارها على كل الهويات، وكل الشعوب، دونما استثناء.

ولما كان الانتماء الوطني غير منقطع عن الانتماء الحضاري، بل مكوناً أساسياً من مكوناته، فإن الولاء للذات الحضارية لا يستقيم بغیر الولاء للروح الوطنية، كما لا يستقيم الانتساب الحضاري بغير الانتساب الوطني الذي هو سبيله، ومستوى من مستوياته، حري بأن يُعتبر أولها، وأهمها، في آن.

والأوطان سيادات، ومصالح مرعية بها ما بقيت متينة فيها روابط الاتحاد والتعاون التي تعود إلى الهوية التي لا يفك فيها البعد الروحي - الثقافي عن البعد الوطني.

فالوطن موئل حياة الهوية ومنطلق انخراطها في الكونية، وفيه تستقيم تجارب المواطن الذي يتخذ من هويته سبيلاً إلى ما هو إنساني، متجاوز للفروق الجنسية والعلمية والحضارية والسياسية.

ففي الهوية مرجعيته في اختيار أفعاله، بروح

غير منقطع عن جذوره الراسخة في السابق من أطوار الحضارة.

والهوية التونسية هي صفة ما تعاقب على تونس ، منذ فجر تاريخها الطويل الحافل بالأمجاد وضروب العطاء السخي ، من ثقافات تمازجت بعض رؤاها ، وحضارات تكاملت بعض آياتها ، وممارسات مجتمعية ظلّ منها ما ينفع التونسيين حياً ، مؤثراً في حياتهم ، لا يلكي انطباع الطرائق المتنوعة في معاشهم واجتماعهم بها ، ولا يمحى أثرها في تشكيل تصوّر مستقبلهم ونحتهم بما يعبر عن ضميرهم الجماعي ، ويدعم كيانهم المشترك ، ويعزّز قدرتهم على الإبداع ، والإشعاع .

فالصالح لا يضادّ الصالح ولا يوجب ، لأنه ، مثله ، ينفع أجيال الناس ويبيّ مرعياً ، مرغوباً فيه ، تستفرغ الطاقات في السعي إلى استجلابه ، ودفع نقيضه الطالح الضار .

ولكنّ العربية والعروبة والإسلام هي — بلا ريب — أكبر وأقوى دعائم الهوية التونسية ، وأبلغ ما يدلّ على قلادتها .

وقد استوعبت الثقافة المرتكزة إليها ضروب العطاء الحضاري وأنماط التمدّن التي شهدتها هذه الرقعة من الأرض قبل استقرار الأمر فيها للعرب ولغتهم ، وللإسلام ديناً خاتماً ، وحضارة سقتها قيمه ، وأبنت وأشعت بالماضي الخصب المستمرّ بينّ العروبة والإسلام .

إن إفريقية الأمس ، تونس اليوم وريثة حضارات تشبّه بعضها في البعض الآخر بالتحاور والتفاعل ، والتلاحق حتّى استوت كياناتاً حضارياً طرفاً السّات ، فريد الطراز ، لم يزل ، منذ ثلاثين قرناً أو تزيد ، يوطّد أركانه ، ويعزّز وحدته ، ويؤكّد اقتناده الذاتي على الإسهام في

ويشمل التراث ، زيادة على إبداع الفكر ، ما يقترن بالعقيدة ونمط العيش ، وسنن التعامل مع الزّمان والمكان ، كالعادات والتقاليد المتوارثة ، جيلاً بعد جيل ، في اللباس والأكل والمعمار والأعياد والأفراح وما يُطلق من الأسماء على البنين والبنات ، وغيرها . . .

ومنه ممّا تذهب به ، ولو بعد عصور ، رياح التطوّر بما هو ظاهرة متّزنة بالنمو والإصلاح والتقدّم ، ومنه ما لا يبقى منه إلّا بعضه . ولكنّ الذي يكون منه متين الصلّة بالعقيدة ، مستساغاً من العقل ، ومستجيباً لشروط الموازنة الضرورية بينّ الهوية وواجب الاعتزاز بها ، وبينّ ضرورات التكيف مع المتغيّرات التي لا مردّ لها — وهذا هو الأهمّ الأغلب من التراث — فإنّه يبقى ما بقي في المستمسكين بتلك الهوية وهجّ من اعتزاز بها ، وقس من حرص عليها .

وهكذا تبدّى إرادة الإصلاح والتحسين تجسّداً يليقاً لوعي الحاجة إلى استشراق آفاق العمل الإنسانيّ بما هو مشروع لا ينتهي السعي إلى تحقيقه ، وتوقّ عارم مشروع إلى التطوير والتجديد في كنف الحرص على مقوّمات الهوية . وهذا ما يُعرّف بالتحول في الثّبات .

بهذا يتّضح أنّ الهوية ليست متغلّقة على ذاتها ، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأيديولوجيا التي هي نظام فكريّ مكتفٍ بذاته ، بل هي مفتوحة أمام الإضافات المفيدة التي بها إثراؤها والتحامها بالعصر ، وتكييفها الرشيد مع نوازل التاريخ دونما تفريط في ما لا تتميز إلّا به ، وهو مجموع الثّوابت .

وانفتاح الهوية على كل جديد مفيد يوثّق ما ينبغي أن يتعقّد بينها وبينّ الحداثيّة من علاقات التّراشح والتّلاحم . فلا تصادم أو تضادّ بينّ الهوية والحداثة ، ولا تغليب في سيّورة علاقتهما للماضي على الحاضر أو للحاضر والمستقبل على الماضي ، وإلّا هي حركة وعي وفعل مبدع تكامل فيها العبر المستخلصة من التجارب بما يضمن تراكبها ، وتعزيز الصّالح الثّليد بالمفيد الجديد ، ليكون الطّور الرّاهن من التّقدم الحضاريّ خلقاً جديداً ،

الفرق بين المستملح المطلوب والمستجهن المرفوض ، بين الأصيل والدخيل ، والطبع والتكلف ، والتناسق والتشاز .

وليس لذلك من مبررٍ عدّا تغليب الإصطفاف السياسي على الانتماء الوطني والاعتزاز بالهوية . وهذا ما يبين مدى خطورته على وحدة الشخصية الحضارية والتوازن الاجتماعي القائم على تلك الهوية التي تعين حمايتها من كل اعتفاف نحو ما ليس منها بدون ضرورة تحتمها المصلحة .

فليس من الأصالة أو من الذوق في شيء ترك "الجبة" وارتداء "الهركة" الوافدة من بعيد الأفاق ، ولا حاجة البتة إلى أزياء مستوردة ، لا عهد للتونسيات بها ، لأن لباسا النسوي التونسي أجمل منها وأنسب لتكريس فضيلة الحياء والاحتشام التي ندب إليها الإسلام . وبه جسدتها المرأة التونسية ، منذ الفتح الإسلامي ، على أحسن وجوه التجسيد . فإنها بتقاليد أهل البلد لا بتقاليد غيرهم يكون ذلك التكريس المطلوب .

واستهجان المستورد لا يعني البتة استعانة اللباس المنافي لخلق الاحتشام والتضييق في فضيلة السمسرة التي لا تكون التقوى إلا بها .

وليس أشد من حرص تونس المتجذرة في هويتها العربية الإسلامية على رعاية تقاليدها وعاداتها ، باعتزاز جم ، ومنها اللباس المحتشم المعهود في مدنا وقرانا

وأريافنا . وهو أصلح لعمل المرأة التونسية ومناخ بلادنا ، وأحلى في عيون أبنائها ، من المستجلب الغريب الذي لم تعرفه أمهاتنا وأمهاتهن ، ومن قبلهن .

ومن مظاهر هذا الإصطفاف الطائفي البعيد عن جوهر الدين تعدم بعضهم تنكّب تقليد السدل الذي درج عليه المالكية في الصلاة واستبداله بالقبض المعهود في المذاهب الأخرى . ولئن لم يكن في ذلك ما يمس الدين أو يناقض المذهب المالكي ، فإنه يمثل ، بالتأكيد ، زبعا عن المألوف من أشكال الممارسات التعبدية المقترنة بالشخصية التونسية .

ومنها أيضا المبالغة في إطلاق الدّحيّ اتباعا لا وعي فيه للملاحظ في مجتمعات أخرى ، ومخالفة للمعهود عندنا منذ قرون .

وليس بخاف أن هذه المظاهر ترتد إلى إيديولوجيا معينة لا تعدى صلتها بالدين حد الإيهام بأنها منه ، في حين أنها تشغل عن فهم مقاصده وتدبر مغايزه بما يغلب ما يجمع على ما يفسر ، وما يزكي الاجتهاد الصحيح المخصب على ما يشد إلى الانغلاق ، ويكبح العقل .

ومن الإخلاص في خدمة دين الله القيم ، وحماية الهوية التونسية المؤسسة عليه من كل صنوف النيل من طرافتها العمل الواجب على صون الهوية بتعميق البصر بطبيعة الفرق بين الدين والإيديولوجيا .

تشكل الذات العربية المعاصرة : نحو تشخيص أنثروبولوجي

عادل بن نصر (*)

عليها حيناً سمة المجانية (l'évitement) وتطغى عليها أحياناً أخرى نزعة التماثل والتكيف مع مقتضيات الخطاب المؤسساتي (Le discours institutionnel) - الدين، العرف، القانون... - ولكن في كل الأحيان هناك أطراف لجهد فردي وجماعي ينزع من خلاله الجميع نحو التحرر والاستقلالية. وهذا الاجتهاد نود أن نعتقه "بالحاجة إلى المبادرة".

إن الواقع العربي المعاصر يحيل على تنام في الحرص على التفرّد من صورة الذات والتّبع الأطراف المحيطية (Les acteurs périphériques). وتلوح إرادة التغيير والتأويل بل والتميز في نسج الحدث أو التعامل معه مدخلاً لتشخيص الذات العربية المعاصرة سواء في تجلياتها أو في المعاني الحافّة التي تثيرها إفرازاتها الحضارية. ولا يعدّ من ترف القول التأكيد على أنّ الحرص على المشاركة في تشكيل الحدث ليس بالأمر العرضي. فما نلمحه هو بالأحرى حس ووعي مطردان يشتركان في صفة التدرج من أجل تحقيق أسلم صيغ التوافق بين رُغم من الضوابط الموروثة وكمّ هائل من القيم المكتسبة. إن جدلية المرجعيات هذه هي التي تؤسّس القول بانثاق صحوة ملنية وعقل عربي يحرص على تنمية سمة الاستقلالية والتحرّر (1).

ويذهبي أن يرافق هذا التشكل في الذهنية تبلور

يلوح وجبها لمن رام استقراء مياಸم الذات العربية المعاصرة أن ينفذ بنظره إلى ما وراء شظايا الأحداث التاريخية التي لا تعدو أن تكون سوى شاهد على حقب متفرقة. فسلامة التفكير، ومن ثمّ التفسير والتأويل، تقتضي ولوج غياهب الوعي الجماعي في كينونته وكذلك في صيرورته. ولمّا كان اتجاز الحفريات الثقافية شرطاً منهجياً ومعرفياً لاستحضار كنه الذات المقصودة، صار لزاماً اقتفاء أثر الرأسمال الرمزي والقيمي (Le capital symbolique et normatif) لحصر تجلياته ووقفها في من ينهل منه. فهو مهجك يتقاسم عليه درجات القبول والرفض، الجواز والمنع، التجديد والتهديد. ولو اختزلنا الدروب التي يوعز بها هذا المبحث لقلنا إنّهُ تأمّل في أصناف التمثّلات (Les présentations) التي يحكوها - في آن واحد - الفرد العربي والمجتمع برمتيه حول أدوار الأشخاص ومهامهم الحضارية وذلك من خلال مفهوم القيمة (la valeur) والرمزية (la symbolique).

حريّ بنا - بدءاً - أن نسجل ما أصبح من مصاف المسلّمات وهو أنّ الفرد العربي المعاصر ينطوي على شخصيّة في حال جيشان (En dualité). ولا نجانب الصواب إنّ خلصنا إلى الافتراض بأنّ ذلك الوضع هو الذي يحمله على التصرف وفق استراتيجيات تغلب

* جامعي وباحث / جامعة 7 نوفمبر بقرطاج.

زئبقية التجلي

استنادا إلى طبيعتها وتركيبها، يمكن أن تفكك الشخصية العربية المعاصرة إنطلاقا من أنماط الروابط التي تجمع بين أفرادها. ويقدر ما تلوح هذه المسلمة بديهيّة فإنها ترقى إلى مستوى الطرافة إذا ما تجاوزنا مجرة الاجتهاد لتصنيف تلك الأنماط وأمعنا النظر في مفهوم الرابط الاجتماعي في حد ذاته (4).

ومما يؤسس ملاحظة هذا الاختيار المنهجي هو تنزل المفهوم المقصود بالبحث في سياق ثقافي متشابك من شأنه أن يضفي عليه الغموض والوهن ضرورة.

يعرّف الاختصاصيون في علم الاجتماع الرابط الاجتماعي -وبالانفاق- بأنه عبارة تحيل على كل ما يسمح للأشخاص بالتعايش داخل المجتمع. وهذا التعايش (le vivre ensemble) هو الذي كان القادح لبروز تيار التنظيم لمفهوم العقد الاجتماعي (le contrat social)، مجسدا في أعلام النهضة الفكرية بأوروبا مثل طوماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو. لقد قنّ هؤلاء، وغيرهم صورة الرابط الاجتماعي المعقلن، وهو نموذج لا يفتك نصير إليه.

ونظرا لخاصية بجملة الاستقرار في العوامل المشكّلة لأصناف الروابط الاجتماعية فإن هذه الأخيرة تتصّف بالقابلية للتحوّل: فقد تتنوّع تارة أو تتبدل تارة أخرى، وقد تغيب في سياقات أخرى... (5).

إذن فمفهوم الرابط الاجتماعي هو الذي ينبغي أن يستأثر بتأملاتنا، وهو في واقع الأمر مفهوم تتعدّد أشكال الولوج إلى كنهه، ولكن يمكن أن نخترلها في ثلاثة مداخل:

يصحّ من ناحية أن نتطرّق إلى هذا المفهوم من زاوية سياسية وأخلاقية ونستقري معالمه عبر مفهوم التمدّن (la civilité)، والمقصود به جملة العلاقات التي تربط المواطن بالمجموعة.

كما يستقيم من ناحية أخرى تناول مفهوم

لمنظومات قيمية ورمزية لا تخلو من الطرافة. وتنبع طرافتها من حدث الانتقال نفسه من نسق إلى آخر: فإذا كان معهودا أن الانصهار في المجموعة يفترض إبتان الفرد لآليات التماثل معها فإن الواقع الحالي لا يأتّر هذا التمشي بقدر ما يدفع إلى الجراءة والتميز والاجتهاد والإبداع. ونقصد بالتماثل اتّباع قواعد الإدماج المتعارف عليها أي الموروثة. فالراجع في هذا المنحى هو المنقول (le transmis). أمّا التوجّه الاختياري (Le modèle d'expérimentation) فإنّه يحيل على ترجيح المبادرة لأنّ عماده هو التحرّر من الاتّباع. وبين نسقي النقل والعقل تعيش الذات العربية المعاصرة جدلية واعدة إن لم نقل تأسيسية لفكر ما بعد حداثي. وسيكون حتما من مهامها - وهو في رأينا تشريف لها - التوصل إلى تحقيق 'موازنة دقيقة' بين مقتضيات متكاملة في جوهرها (2).

إنّ السياق الذي تتشكّل فيه حاليا الذات العربية يحثّ بقوة على تجاوز 'الشرح القائم بالضرورة بين الواقعي والرمزي' (3) من ناحية، ويوفّر من ناحية أخرى فرصا لتفعيل المرجعيات التي غيّت عبر الأزمان، وذلك بسبب تغليب الخطاب الأحادي (القدسي أساسا). لذا، نعتقد أنّه من الواجبة القيام برصد لإواليات (les mécanismes) الحضور التاريخي للشخصية العربية المعاصرة. ولن نتردّد من الآن في اعتبار هذا الحضور زئبقيا أي غير ذي صفة ثابتة، ولكننا نعتقد أنّها زئبقية تسمح - على الأقل - بضغط معالم الوجود الذرّي (النواة) لهذه الذات. وهذا هاجسا في الجزء الأول من هذا المقال.

ونظرا لتوالج القواميس والتواميس في أشكال حضور هذه الذات، فإننا ندعو إلى التوصل بالمدخل الأنثروبولوجي لفكّ منظوماتها المرجعية أي تلك التي تحتكم إليها - صراحة أو ضمّنيّا - وذاك ما نصبو إليه في الجزء الثاني من هذه المقاربة.

إلى عامل يضفي النسبية على القيم والمرجعيات ذاتها. ذاك هو في رأينا أسّ الاجتهاد والإبداع والتنوّع في المنظومات الرّمزيّة ونوعية المواقف المتولّدة عنها في الواقع العربي المعاصر.

لقد صارت الذات العربية المعاصرة تنوّق إلى الانتهال من رأسمال ثقافي محيّن (actualisé)، وهذا في حدّ ذاته إيعاز بيروز تمثّلات اجتماعية (des représentations sociales) جديدة. ونعني بالتمثّلات الاجتماعية معرفة مشتركة بين أفراد يتّمنون إلى نفس المجموعة؛ إنّها معرفة تضعها تلك المجموعة وتلتزم بها في ممارساتها الحضارية بمعناها الواسع (7).

إنّ ما يستوقفنا في هذا التعريف هو صفة "الوضع" لهذه المعرفة (une connaissance socialement élaborée). ففي ثنايا هذا التدقيق نستشف إحالة على مصدره، ألا وهو المجتمع بأسره؛ وفي هذا اعتراف بدور كل فرد منه (8).

ومن ثمّ جاز القول بما يلي: إذا كان معهودا لدى بعضهم تفسير العقل العربي وتأويل ممارسات أهله بالرجوع إلى الموروث العربي الإسلامي فإننا نرى في ذلك مقاربة مشوّرة لأنّه مهما كبر شأن تلك النظرية القائمة بدور "النواة المركزية" (أي ذاك الموروث المذكور آنفاً) فإنّها تظلّ عاجزة عن نقل كلّ أصداء الواقع كما يعيشه العربي ذاته.

فحتّى يستقيم التناول ينبغي النظر في المنظومة المحيطة بالنواة (le système périphérique) تلك التي تشتت على أنساق أقلّ صلابة وأكثر قابلية للتبدّل والتحوّل. إنّهُ يتوفّر هذا الشرط المنهجي في الاستقراء سيتاح لنا ولوج الأسرار الكامنة وراء القدرة على التواصل والتوافق والتجديد لدى الذات العربية. فإذا كانت النواة هي الضامن للبقاء، فإنّ القضاء المحيط هو الكافل للتطوّر وبالتالي للتكيّف مع السياقات المتبدّلة. وما تقمّصته الشخصية العربية من صفات طوال فترات التاريخ الحديث يشهد بلاتناهية أطرار توكّنها (une interminable gestation).

الرباط الاجتماعي من زاوية علاقات ما بين الأفراد (interindividuelles). وفي هذه الحالة فإنّه يحيلنا على ما يعرف بالألفة (la sociabilité).

ولا يغيب عنّا أخيراً أن نذكّر بأن مفهوم الرباط الاجتماعي يغطّي معنى التضامن (la solidarité) ذاك الذي أسهب في إيضاحه دوركهيم (Durkheim).

وإجمالاً فإنّ قصص المعاني الحافة التي يحيل عليها مفهوم الرباط الاجتماعي يبيّن لنا أنّ وراء هذه التصنيفات المنمّطة تكمن حركة وصرورة وتطوّر وهي تنهل كلّها من نسغ واحد، ألا وهو مقتضيات عصر ما بعد الحداثة. فمن هذا المنظور تترأى العلاقات الاجتماعية ومواقف الأشخاص كتيارات متداخلة في عالم ينبذ التماثل ويدبّن بالمرونة والاختلاف. إنّنا نشهد بوادر ميلاد ذهنية وتمشّ يستسيغان التجربة ويژهدان في التقليد. وهكذا غدّت إرادة الفرد وحرّيته قبلة الذات العربية المعاصرة.

إنّ الواقع الحالي يحمل الجميع على تطويع الموروث واكتساب إواليات سمّتها الليونة (la malléabilité) وهو تمشّ يعكس لا شعوريا حقيقة وفق في صياغتها سليم اللغماني حين قال: "التراث ليس ذاتنا بل هو شيء نملكه وننصرّف فيه" (6).

ونعتقد أنّ اكسير الحضارات بأصنافها يكمن في ذلك التصرف البشري وفيما يشكّله من "لبّات" إنسانية على حدّ عبارة عبد المجيد الشرفي.

وإذا أدركنا أنّ عصر ما بعد الحداثة هو عهد المراجعات التأسيسية، أبقتنا بأنّه سيخلق بالزّحم الهائل من القيم التي يحويها تصادما بين الخصوصي (le particulier) والمشتراك (le commun)، وبين المعيار (في معنى "القاعدة" la norme) والاستعمال (في معنى "السياقي" le situational). وإنّ وضعاً هذه سمته سيؤدي بالضرورة إلى بروز مطالب مختلفة. وإنّه لمن الظريف أن تتحوّل صفة الاختلاف والتعدّد هذه

ولكنه لا يخلو من سقطات جوهرية لأنها ستؤول في آخر المطاف إلى تهيش الواقع موضوع التأمل ومتعلقة. ولا نرى تعملاً معرفياً أبلغ من ذلك (9).

إن طبيعة التعامل الحالي مع "الحصر الهوياتي" (la délimitation identitaire) ستدفع البحث والباحثين إلى الركض وراء مجردة الإبداع النظري والتمكّن من حسن السبك، ولا غرابة أن يفضي ذلك إلى "تقصير علمي" وغفلة عن أصداء المعقد ذي الرهانات المستجدة؛ بل وسيصبح آنئذ من الترف الفكري النظر في الدواعي المستبطنة حديثاً لدى الفرد العربي والتي تفسر ما يعيشه من تحولات (Métamorphoses).

وعليه، نعتقد أن بقاء المعرفة في مجال فهم الذات العربية المعاصرة أسيرة الدائرة التأويلية للواقع هو حجب لأفاق أرحب، تلك التي يعكسها ضرورة اعتماد المسلك الاستقرائي للجذليات المؤسسة لملاصق تلك الذات. بل نرى أن التحلي بهذا الهاجس الميدياتي هو مظهر من مظاهر الالتزام الموضوعي الذي يقتضيه ورصد الثابت والمتحول في الذات العربية المعاصرة. ولا يرى السيكولوج مشكال (Kaleidoscope) هذه الذات من فحصى ما هي عليه من تشظ في التجليات. لذا، حرصاً على ضمان أكبر قدر ممكن من المصداقية العلمية، حري بكل تدبر في موضوع الذات العربية المعاصرة أن يكون تأملاً في دواعي الحدث وإوالات تكيف تلك الذات مع المستجدات؛ أي إنّه نظر في المعادلات الضمنية التي يعيشها الفرد العربي المعاصر وما يتوسل به لفك أطرافها. وعندما يدلف هذا التمشي إلى مداه المنطقي فإنه سيكون إيلاناً بولوج طبقات المخيال العربي المعاصر.

ونعتقد أن أهمية هذا المشروع المنهجي في استكناه مياصم الذات العربية المعاصرة تكمن في حرصه على البحث في ما هو حيّ ولكنه صامت. وليس جزافاً أن نؤكد تلك المهمة إلى المقاربة الأنثروبولوجية / الإنسانية (المجتمعية والثقافة والقانونية المسطرية Normative).

وعلى الرغم من عدم استناد مواقف الذات العربية في حضورها التاريخي إلى إستراتيجيات مدروسة ومعتلة، فإنّه يصحّ اعتبارها من إفراغات حرصها الدؤوب على تنمية إستقلاليتها تجاه نقل الرأسمال الثقافي الموروث. ولو استعرنا خطاب الأنثروبولوجيا لنقل مياصم هذه النزعة الحضارية الجديدة لقلنا إنّه هناك إعادة ترميم لأدوار الأفراد والمجموعات داخل السياق العربي وهو ما سيؤسس تبنّي قراءة جريئة لجملة من المرجعيات المتحركة في صورة الذات العربية.

وحريّ بنا في هذا المقام أن نشير إلى أن هذه الرغبة القاهرة في التمييز وبالتالي التطوّر لم تكتمل بعد. فما نلمحه في مواقف الذات العربية المعاصرة هو بمثابة تحفظ أكثر منه تجديدًا وهو "منهج" أقرب إلى التلقائية منه إلى التروّي، لذا فهو لا يرقى إلى مستوى النموذج الذي يمكن أن يحتذى على نطاق واسع.

تجسيماً للأنثروبولوجيا التطبيقية

إن التراوح بين توضيح مفهوم المياد ووسط تجلياتها يعكس في نظرنا مفصلي "المراسم الفكرية" المعتمدة في أغلب البحوث الأكاديمية المختصة في المجال. ورغم ما يحدوها أحياناً من رغبة في التأمل فيما وراء ضوابطها "المنهجية"، فإن تلك المساهمات تجرّو باحتشام على مساهمة الواقع الذي تتشكل فيه الذات العربية المعاصرة إذ سرعان ما ترجع الأنّي إلى أنساق ذهنية هي الصق بحقب قديمة. ولا نجازف إذا قلنا إن سمة النيتة (la contextualisation) في تناول الموضوع لازالت هي نفسها في طور التشكل لدى جلّ من يبحث عن معالم الذات المقصودة بالدرس. وحيث يضعف "التبّير التاريخي" (التجريبي؛ الواقعي) للهوية العربية المعاصرة تصقل الحيرة المنهجية البحتة.

إنّ الإحساس بمشكلة المنهج على المستوى النظري فحسب هو هاجس واعد من دون شك،

المجموعات موضوع الملاحظة حياتهم اليومية) يضمن إدراك المقولات اللاواعية.

وقد يتحفظ معترض على هذا المحك المعرفي فبراه وهدميا إلى حد كبير. ولا يسعنا في تلك الحالة إلا أن نخترل الرد في الإشارة إلى أن النهج الذي يعتمد الباحث الناسوتي (L'anthropologue) عندما يلتصق ماديا بميدان بحثه هو من قبيل الضمانة والرضا الداخلي أي هو وسيلة لا دليل يؤسس يقينا منطقيا.

إذن فالإناسة حسب عبارة ليفي شتروس هي بمثابة "المقيم المطمئن". ولا نرى في هذا المقام أبلغ مما صاغه شتروس نفسه حين أوكل له الإشراف على منبر الإناسة، حيث قال: "إن هذه الوثيرة المتناوبة بين منهجين - الاستنتاجي والتجريبي - وإصرارنا على ممارسة كل منهما بصورة متطرفة وكأننا هي نقيض خالصة هو ما يضفي على الإناسة المجتمعية طابعها الذي يميزها عن سائر فروع المعرفة الأخرى. فهي تكاد تنفرد من بين سائر العلوم بأنها تجعل من الذاتية الحسية واسطة إلى البرهان الموضوعي (10)".

لكني ليس لنا معرفة أوجه الإفادة في ما تقدمه التحقيقات الناسوتية (Les investigations anthropologiques) لا بد إذن من النظر في منطلقاتها المعرفية.

وفي هذا الصدد حري بنا استحضار ما أبرزه كلود ليفي شتروس، مرة أخرى، حين اعتبر أن "البحث الميداني الذي يستهل كل سيرة نياسية هو أم الشك ومرمضته" (11).

ويوضح شتروس أن الشك الإناسي هو الموقف الفلسفي بلا منازع لأنه يمسك لا فقط اعتراف الباحث بجهله للموضوع وإنما تعريض أفكاره وعاداته العزيزة عليه أيضا إلى زلزلة ميدانه وهذا هو وجه الصرامة الفلسفية في منهج الإناسة. فما كان الباحث الناسوتي (L'anthropologue) ليتمتع بحق تأويل الممارسات الحضارية والمؤسسات الاجتماعية لو لم يكتب

إنها في رأينا مدخل متين يرفع الحجب عن إمكانات الخلق والتكيف التاريخيين المكنونة لدى الفرد العربي المعاصر؛ بل هو نهج يدعو إلى تقصي المرجعيات المستحدثة (inventées) والمطورة (adaptées) والمقدسة (sacralisées) أي التي يمنح الخوض فيها، وذلك انطلاقا من وضعيات حياتية متنوعة. ولا نخفي ميلنا إلى نعتها "بالحفريات المسطرية" (Archeologie normative) لأن فيها سبرا لغياب الأسس الرمزية الذي يضبط -ولو ضمتيا- أدوار الأفراد والمجموعات وكذلك الأناسك التي يعملون داخلها. ولا يفتونا أن نؤكد أن هذا السبر هو بحث في الحيوي وتبعاته أكثر منه نفلا لما هو ميكلي. ولو اخترلنا هذا المسلك لقلنا إنه اقتضاء لايقاع الحياة وسياقاته وتدوين للحظات "الفعل التاريخي" الصادر عن الذات العربية المعاصرة.

إن الإناسة (بمبادئها المتنوعة) تولي اهتماما شديدا للأشكال الفكرية الضمنية والتي يتجها واقع الأفراد المخصوص. وهذا الواقع أو ما يميز عنه "الظواهرات" (M.Mauss) أو "الشان المجتمعي" الكلي (E. Durkheim) Le fait social total هو قوام المنهج الأنثروبولوجي. فهذا الأخير هو "موقف تجريبي"، "إختيار"، "مشاهدة"، "معاينة"، "تناول"

جماعات من البشر وتبين كيفية اتخاطهم في صيرورتهم التاريخية الخاصة بهم. وحتى لا تبقى الإناسة في سياق الممهود من المناهج والاجتماعيات تجاوزت مساهمتها مجرد التشكيك والتشريح، إيمانا منها بأن الشؤون المجتمعية ليست مجرد كيان محسوس، وأيقنت بأن الوعي الذاتي لدى الانسان بتلك الشؤون يشكل في حد ذاته صيغة من صيغ ذلك الواقع ولا يقل قيمة عنها في فهم تجلياتها وأبعادها. لذلك نرى مارسيل موس -كثيره من أعلام الأنثروبولوجيا أمثال مالبوسكي وجورج فرازر وفراز بواس وكذلك إميل دوركايم- يشدد على قيمة ما ينعته "بالوعي العاطفي تجاه الآخر" أي إتماد تحليل، تمهيدي (يعني تجريبي وذاتي بمشاركة

نظرية "لذاته" لا "بذاتها". ومن ثم تمت الاستعاضة عن الأسلوب الوصفي والمقارني بالمعي وراء رصد عوامل الصيرورة والحياة في المجتمعات. ومعلوم أن ذلك لا تضمنه إلا معايشة التجربة ذاتها أو على الأقل الاحتكاك بأصحابها (12).

لا نجانب الصواب إذن بقولنا إن البحث الناصوتي (المجمعي تدقيقاً) هو بحث قلق ومقلق، محموم ومنهك للباحث لا بسبب تلك التساؤلات المجتمعية فحسب، وإنما بسبب ما تؤول إليه التساؤلات العلمية من استنزاف للقوى الذهنية المتدوعة بمقولات غدت بمرور الزمن من قبيل المسلمات. لذا لا نبالغ إذا افترضنا أن كل جهد يتوسل بالمنهج الأنثروبولوجي لضبط سمات الذات العربية ومرجعياتها هو تعويض عن تقصير حصل بفعل انغلاق منهجي غيب التجربة أي «الواقع التاريخي بتقلباته وتوابعه وتضاريسه يعني الحضور البشري الكامل» (13) وركن للتجريد أي حنح إلى «المواقف الجاهزة والمعرفة المنجزة» فأصبح الخطاب في المجال المقصود بالبحث هنا «استرحاماً لمقولات في التفكير» (14).

إن الاهتمام بالإناسة ينزل - ولو ضمنيًا - في نطاق النمو المجتمعي والتحويلات القيمة الموازية له. فتغير تجليات الحدث التاريخي الصادر عن الذات العربية المعاصرة يرافقه تبدل في دواعيها ودلالاتها. إننا نشهد تشكلاً جديداً للفعل الرمزي يتوافق مع وعي - أقرب إلى الجراءة الموضوعية - مفاده أن الذات المعنية ظلت مستعمية الفهم من الوجهة التجريبية. نحن نعيش طورا من المراجعات المعرفية العميقة تجمع كلها - بصفة إيجابية أو صريحة - على أن نجاعة القراءات المتعلقة بالذات العربية المعاصرة تقتضي - كشرط مبدئي - أن نطلق من الافتراض التأسيسي الذي صاغه شتروس ومفاده أنه «إذا كان المجتمع في الإناسة فإن الإناسة نفسها في المجتمع» (15).

وعند الالتصاق بالواقع - أي اعتماد "التجربة"

على المعنى الذي أبانه كمال عمران - يتراءى كنه الذات العربية آت من عالم المسكوت عنه مؤسسيات ومعرفيا وتتجلى بذلك المرجعيات الرمزية الماعلة. وهذا يمثل أنسب قناة لفهم إواليات تلك الذات ودرجة مرونتها عند تفاعلها مع الأحداث الطارئة والخارجية عن نسقها المألوف، وهو ما يمكن الباحث - عند المرور إلى مرحلة التجريد - من وضع تصنيفات سلوكية ورمزية محينة (actualisées) لمواقف الذات العربية المعاصرة، بل إن تدبر هذه التصنيفات سيكون في رأينا، مفخلا لتأسيس حديثي جديد لأنه واقعي ومراعٍ لدرجة التصح الحضاري لدى الشخصية العربية الإسلامية. وليس جزافاً أن نعتقد ككل من سار على درب شتروس أن الإناسة - بما أبرزناه من طرافة فيها - مشروع يجلد عصر النهضة بتعزيز أجهزة الفهم، من ناحية وبالحرص المطرد على اقتضاء الأبعاد الحقيقية لأي شأن بشري من ناحية أخرى.

ولما كان كل تجديد هو تفكير في المكتسب، فإن مشروع التحديث المقصود صار لزاماً عليه أن يحفر في «أعمق» طبقات المعنى المكون لبداهات ومواقف أفرادها التاريخ «وغدت بمثابة النماذج المثالية المقدسة والتي تكتسب صفة تعالي على التاريخ» (16).

إن تشخيص الذات العربية المعاصرة يتم موضوعياً بإنجاز قراءة للشروط التاريخية التي تعاشها وللهزانات الحضارية القائمة. وبما أن الواقع العربي صار فسيفسائياً أصبح جائزاً إذن الحديث عن قراءات. إن تعدد «الظواهرات» - بالمعنى الأنثروبولوجي - يؤسس تنوع المقاربات بشرط تكاملها في البحث عن الدلالات القصوى النابعة من صميم المجتمع ذاته. وحتى تستقيم تأويلات هذه «الظواهرات» وتكون على قدر كبير من الموضوعية يتراءى لنا متعلّقياً الإنطلاق من الفعل التاريخي إلى الفعل الرمزي لا العكس. وهذا الشمسي سيتغل مدار البحث من الظاهر والمؤسسياتي إلى الهامشي والمنسي والمسكوت عنه

في الواقع اليومي الذي «تكابده» الذات العربية المعاصرة.

ولو تمنعنا مفهوم القيمة (La Valeur) لوجدنا أن ناسفها
ينبع من جدلية متميزة كان قد نعتها عبد الوهاب بوحدانية
بأنها «مبادلة» (Réciprocité) بين المشهود والموجود (أي
الوضعيات الحقيقية الحية والمبتدلة (17)). لذا وحتى
نعاش زماننا بأكثر قدر ممكن من الاستقرار وتجسيدا لما
نخلقه قيمنا لنا ترى كلا منا يجتهد - صراحة أو ضمنا -
ليتكيف مع واقعه. ولا تنصف إذا خلصنا إلى القول إنه
كتب على القيم أن ترفض في العلم لولا تدخلنا الوضعي
(L'intervention possible)، بل يكن الجزم بأن الثابت
والمطلق في سمات القيم هو افتتاحها على الزمن
والتاريخ والممارسة اليومية.

تبقى القيمة إذن في مصاف البهائم المحمودة الصالحة في ذاتها ولكنها تحتاج إلى أن تدمج في الواقع المعيش في «الوقت الملائم». ولما كان وجود القيم الفعلية مشروطاً بتدخل بشري وآتي، صارت إذن موضوع خلق وإعادة خلق متواصلين من مستقيم افتراض أن الأفراد والمجموعات يشكلون الأنظمة تقديرية (à pouvoir d'appréciation) تسمح بمناحة الناسوت، على وجه الخصوص، بخفض ملامح الذات في سياقاتها المتنوعة.

وهكذا تترأى القيم المرجعية المؤسسة للذات العربية المعاصرة، كما وضع ذلك عبد الوهاب يوحديّة - ونراه صائناً في هذا الحصر - بإدانة التزامها في آن واحد. ففي بادئة بحاجة إلى أن تغدق وأن تمنح لها فرصة حتى تخرج من العدم وتشكل وجودها، وهي التزام دائم ومسؤولية تنجي ممارستها (18).

ولعل هذه الصفة المضاعفة هي التي تؤسس نوع
التمشي الملائم للإحاطة بطريقها : فمن ناحية يستدعي
الأمر إثبات صحة المبدأ الأخلاقي (المرجع القيمي) وهو
يتطلب من ناحية أخرى السماح لقدرة الإبداع الإنسانية
بخلق الظروف الحقيقية لتجسيم ذلك المبدأ (19).

وخلاصة القول في هذا المجال إن ما يستحق أن يستأثر باهتمامنا ليست القيمة في حد ذاتها وإنما موقفنا منها وقدرتنا على الوعي بأبعادها ثم إدماجها بعد ذلك في فضائنا العملي. وبناء على ذلك لا نؤتي في مصاف القيم إلا ما توفرت فيه الحرونة وهو شرط الديمومة ولعله في هذا الشرط نفسه تكمن مشروعية تجديد القيم المؤسسة للذات العربية المعاصرة، وكذلك الحاجة إلى إحداث تحولٍ جديد لها في صلب الواقع المعيش مع التطلع إلى آفاق متميزة على المخطط طبق تراتبية (hiérarchisation) قيمة جديدة.

إن ضرورة الشعب بإرادة التجاوز
(La volonté de dépassement) هي في رأينا قدر
المجتمعات العربية المعاصرة إذا كانت تحوص على
ولوح عالم ما بعد الحداثة دون صدمات. في هذا
الصد نرى ما باب الإنصاف أن نقر لمحمد أركون
بالمسيق في إنجاز تصور جريء يعين على تمثيل ما ندعو
إليه في هذا المقام. وليس من قبيل الصدفة أن يدرج
أركون مشروعه تحت إسم «الأنثروبولوجيا التطبيقية
(L'anthropologie Appliquée)».

فالشروع في الأنتروبولوجي الذي رسمه الفرنسي روجيو باستيد (Roger Bastide)، وقد توسط التصورين الديكارتي والماركسي مما يسمح في نظرنا بتصنيفه في خانة الفكر ما بعد حداثي، لا يختلف جوهريا عن هواجس المقترح الأروني الذي افترض بدما أن الفكر الإسلامي ظل «أسيرا للمفكر» فيه (Le pense) الذي كرسه عصور طويلة دون أن يستطيع إلقاء أسئلة ذات معنى على التراث ودون أن يلج دائرة اللامفكر فيه (L'impensable) ولتمتجيل التفكير فيه (L'impensable) مكتفيا بتوجيه نقد إيديولوجي للإستشراق (20).

وعليه، فالبحث في تشخيص الذات العربية المعاصرة يجد مبرره في أكثر من مستوى منهجي وتاريخي (تجريبي) وفلسفي على وجه الخصوص لأن مشكلة الدلالة والرمز والمرجعيات ينبغي أن يعاد

"كل هوية هي أصلاً كتلة من التناقضات وفضاء يحوي الواقعي والخيالي على السواء، وهي أيضاً مصدر النزاعات والأوهام ومجال لا متناه ذو حدود متغيرة، وهي أخيراً حقب أعادت بنائها الذاكرة" (24).

لم تعد الذات (أو الهوية) إذن معطى ثابتاً. إن تجلياتها صارت رهينة ما نعت "بالموقف الاستراتيجي" (25)؛ فهو الذي يشكل الصورة بمايسها حسب مقتضيات السياق التاريخي والضرورة الحياتية وهذا ما يؤدي في رأينا إلى بروز ظاهرة أو "منطق الانتماء المتعددة" (la logique d'appartenance multiple)، والذي يتوقف تجسيمه على إرادة الفرد نفسه. ونعتقد أن هذه القدرة على الاجتياز هي وعاء التجديد ومنطلقه، إذ بفضلها يمكن للأفراد والمجموعات أن يعيدوا صياغة المنظومة القيمية وتشكيل ملامح الهوية وإدماج معطيات جديدة في أنساق السلوك الجماعي. وهكذا يصبح الموضع بين مرجعيات متعددة غير مذموم نظراً لما فيه من إضافة وإفادة. فهذا التوضع ينبع عن قدرة علي حسن التفاعل مع المقتضيات الآنية والتوفيق إلى التكيف مع الملامح لأنواع الراسمال الرمزي المتوفرة والتخلّص منه.

يفضل المقاربة الأنثروبولوجية يثبت لنا - مرة أخرى - أن قدر الذات العربية المعاصرة هو تحيين مرجعياتها التأسيسية، ولكن بجرأة وتصرف غير مهودين (26).

طرحها في ضوء الأحوال الجديدة للوجود العربي الإسلامي. ولعله من الإنصاف التذكير هنا بأن هذا الاستنتاج يلتقي مع ما نعتة الباجي القمري "بالمناهج الأصل" أي ذلك الذي لا يفي مهمة العقل العملي ولا يهمل الامتداد الوجودي للحل العقلي" (21). فهو إذن فهم يتركز على وعي عميق بالبعد الوجودي في سياق الواقع المعاصر (22).

استناداً لما سبق تفصيله، نعتقد أن المقاربة الأنثروبولوجية تجعلنا نفترض أن المرجعيات التأسيسية للحداث التاريخية (الواقع / الفعل العربي) قائمة على نسق مطرد من التداخل وهو ما يقتضي تقدير نسب وجود كل منها لضبط مياسم الذات العربية المعاصرة في حركيتها اليومية.

كما أن مصداقية تشخيص ملامح هذه الذات تتوقف على الوعي الدقيق يتمفصل (Particulation) تلك المرجعيات والذي تغطي عليه سمة التقابل. لئلا تحري الباحث أن ينفذ إلى الآليات الباطنية التي يقرم عليها تفاعل تلك المرجعيات (23).

ومما تفيدين به المقاربة الأنثروبولوجية كنههم طبيعة هذا التفاعل هو إبراز معنى التزامن بين العوامل الفاعلة ولربما تصالحها (compromis) الظرفي لمواجهة مقتضيات الحياة أي سياقاتها المتنوعة. وهذا ما أسهب بيار تاب (Pierre TAP) في إيضاحه بعد أن افترض أن

الهوامش والإحالات

(1) في تدقيق مصطلح الحداثة وحداثتها يمكن الاستئناس بتحليل علي المرعي في مقاله "الحداثة والقانون" لبطر علي المغنني وسليم العناني مقالات في الحداثة والقانون دار الجنوب للنشر - تونس 1994 ص 13-36
(2) انظر أطروحتنا.

Adel BEN NASR Conflits conjugaux et réponses judiciaires. Le cas de la Tunisie. Essai d'anthropologie juridique. Université de Paris I. Panthéon Sorbonne, 1998, 357p

(3) معتبر عمل ألفة يوسف حول "تعدد المعنى في القرآن" من المساهمات التمهيدية اللازمة لاستيعاب قصايا

الأداء التحوالي (L'usage) وما يحذل عليه مصطلحا "مقام" و"سياق" وكلها مداحل تثير الباحث في الإلمام بمفهوم "المعيار" الذي تقتضي آثاره الأنثروبولوجيا المجتمعية والقانونية
 أنظر كتابها: تعدد المعنى في القرآن بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تعاسير القرآن دار سحر للنشر، كلية الآداب - متوبة 2003، 495.
 (4) أنظر في هذا الصدد،

Le BOT JM Aux fondements du lien social Introduction à une sociologie de la personne Paris, L'Harmattan, 2002

(5) تيدو أعمال جون نوال فيريي مفيدة في هذا المجال أنظر
 J N Ferré «Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés du Maghreb» in Peuples méditerranéens, n° 54 - 55, janvier - juin 1991, pp 229 - 246.

(6) علي المذغني وسليم اللغماني، المرجع السابق، ص 49
 (7) صغفا عدا التعبير بعد الاستئناس بالفكرية الرئيسية المعسوبة خاصة إلى Denise Jodelet

أنظر، 1994، PUF، Paris، les représentations sociales، Denise Jodelet
 (8) أنظر في هذا الصدد،

J N Ferré «Le choix et l'aléatoire, remarque sur l'historicité dans l'écologie humaine», Ecologie humaine, 1989, VI, p2 et s.

(9) هذا ما لمسناه في شايها الخلاصات التي توصلت إليها أعمال الملتقى الذي نظم بمدينة الحمامات في 18 إلى 20 ماي 1999 وسعد بالفرنسية تحت عنوان:

Modernité et pratiques sociologiques Sous la direction de Dorra MAHFOUDH et Lilia Ben SALEM, centre de Publication Universitaire Tunis 2000, 521p.

(10) كلود ليني شتورس، محال الأنثروبولوجيا، ترجمة حسين فيسي - العربية / الكراس الفكري، 10 فيريي 2004، ص 12

(11) الحرية / الكراس الفكري، الثلاثاء 24/02/2004، ص 9.

(12) لقد وجدنا عدد كمان عمران مغير، يريد مفسرنا أيضا، وأب جين ألف في مستهل تأمله في الثقافة الإسلامية بأنه ليس منحرفا بحثا في استلهم (الإسلامية) ذمها بل من نظر في إجرائها صلب الحياة الاجتماعية، فالتجريب هو الممارسة التي يوفر حوراء عن مختلن المجتمع الإسلامي لتلك التعاليم، كمال عمران الثقافة الإسلامية مظاهر من التجريب والمجديد الدار التونسية للنشر (سلسلة موافقات) 1992، ص 14

(13) المرجع نفسه، ص 13
 (14) المرجع نفسه، ص 15

(15) الكراس الفكري، المرجع السابق، ص 13

(16) محمد الكحللاوي أصواء على كتاب منتصف فوجة "في جذور الفكر العربي" الحياة الثقافية، السنة 28 - العدد 149، نوفمبر 2003، ص 137

(17) Abdelwaheb BOUHDIBA Quêtes Sociologiques, Cérès, 1995, p.188 ets

(18) المرجع نفسه، ص 190

(19) المرجع نفسه، ص 190.

(20) موري البودي، ص، الإسلاميات التطبيقية والاستشراق الكلاسيكي، الحرية - الكراس الفكري - العدد 13، 13، جانفي 2004، ص 27.

(21) السامي القفرتي: الإجهاد وعلاقته بالخطاب الديني (سلسلة موافقات)، الدار التونسية للنشر، 1993، ص 76

(22) المرجع نفسه، 56

(23) يعتقد أن بوتيني (Boutinet) لم بجانب الصواب، حين اعتبر من تشخيص الذات هو مسألة "مقايير" (Donages) ينبغي حصرها لمعرفة درجة توليف المرجعيات المتوفرة

- J P Boutinet « Identité, identification et projet » in Revue d'ethnopsychologie, 1/1980 pp3- 31 أسطر
- Pierre TAP Identités Collectives et changements sociaux, Privat, 1979, p11 (24)
- Bertrand Poche « Le groupe territorial et son identité au-delà de la crise politique » in Identité communautaire. S/dar De Nadir Maarouf, Paris, L'Harmattan, 1995, p72. (25)
- (26) معتقد أن الاستئناس بالأعمال التي يتجزأها مخير الأمثروبولوجيا الغابونية بباريس (جامعة السوربون)،
باريس 1 هو مختل مفيد ولطيف لتصور انتماء من التجديد الجري،
ويمكن أن سجل في هذا الحدد على مساهمتين: الأولى لمؤسس المحرر والثانية لمديره الحالي، وهي على
التوالي:
- * Michel Alliot « Les Droits de l'homme dans le monde Le dit et le tut » in L'Année francophone internationale, Québec édition 1995
- * Enenne Le Roy « Reproblématiser l'Erat africain », Bulletin du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, n°19, 1994, pp 76 - 81



التَّقدُّمُ وأُسسه في تفكير الطَّاهر الحدَّاد

جمال الدين دراويل (*)

التمهيد

إنَّ رصد تاريخ الأفكار من المنظور الذي يعتبر الفكر البشري مرتبطاً ببعضه بعض على نحو تكون فيه الإشكاليات والحلول إنسانيةً، يوفقنا على أنَّ فكرة التَّقدُّم ارتبطت بالوجود البشري، واقتربت بالإسنان منذ وجد على الأرض وياشر الحياة.

فالتَّوقُّمُ اللاتَّماهي إلى الأفضل والسَّعي الذي لا يتوقَّف نحو الكمال المنشود أمران مرتبطان في الطبيعة الإنسانية، بما يجعل تفكير الإنسان وتطوُّره يرتبطان على الدوام إلى الأفضل وتطلُّعان إلى التَّكامل (1) في الحياة

ولمَّا كانت «قوَّةُ العقل» الصِّفةُ المميِّزة التي تعرِّف الإنسان، لزم أن تتجاوز قدراته الاستعدادات الطبيعية للتغذّي (التي يشترك فيها مع النباتات) وقدراته على الحسّ والتَّفنُّل (التي يشترك فيها مع الحيوانات)، إذ الإنسان يتعلَّق ويفكِّر ويتساءل ويبحث ويحلّ ويركِّب لجعل العالم الذي يعيش فيه مفهوماً بالنسبة إليه، وقابلاً أن يسير إلى الأفضل. ومنذ القديم دعا سقراط (ت 399 ق.م) إلى أن لا نكون راضين بالعادة والرأي السائد والهوى الشعبي، بل ينبغي أن نستخدم العقل لتحليل معتقداتنا ومفاهيمنا وسلوكياتنا وإخضاعها للفحص النقدي وأن نتابع المحاجة العقلية إلى حيث ترشدنا،

* باحث جامعي (بيت الحكمة).

وشدَّ على أنَّ «الحياة التي لا تمتحن غير جدية بالعيش» (1). تميَّز الإنسان بالعقل يستوجب منه العمل بمقتضاها نظراً وبحثاً وتساؤلاً وتحليلاً وصولاً إلى أعلى درجة من التمدُّن والتحضُّر المتاحة في وقته.

وفي هذا السياق اعتبر الراغب الإصهاني (ت 502 هـ 1109م) أنَّ «حقَّ العاقل أن يبذل جهده في اكتساب ما فيه مصلحة... ويلوِّغ الأعلى فالأعلى منه على الترتيب» (2).

فالتَّجهُّدُ والرَّضى بالموجود من الخاصيات التي تتعلَّق بها الإنسان بمقتضى مايمتهن العقلية، وهو ما دعا ابن الجوزي (ت 597 هـ 1201م) إلى القول: «إنَّ من أعمل فكره الصافي دلة على طلب أشرف المقامات ونهاه عن الرضى بالنقص في كل حال، فينبغي للعاقل أن ينتهي إلى غاية ما يمكنه. فلو كان يتصوَّر للأدنى صعود السماوات لرأيت من أقبح القناص رضاء بالأرض، ولو كانت النوة تحصل بالاجتهاد رأيت المقصر في تحصيلها في حفيظ» (3).

وفي العصر الحديث، حين عرَّك إيمانويل كانط (Emanuel Kant) (ت 1804) (الأنوار) قال: «هي قدرة الإنسان على تجاوز قصوره الذي كان هو سبباً فيه» (4). ويتطوَّر التعريف الكانطي للأنواع على حقيقة ارتباط التَّقدُّم الإنساني بالقوَّة العقلية، من جهة أن قدرة الإنسان

واستخراج كنوز الأرض يعلم الزراعة والتجارة (العقل والبحث العلمي) (7).

وقد تغلّز الوعي الفكري والسياسي التونسي في بداية القرن العشرين - وفكر الحداد معبر عنه - بأفكار خير الدين ويمكنيات الفكر الحديث، واتّسمت لديه حدة الشعور بالحقيقة المؤلمة المتمثلة في اتّساع الفجوة بين المجتمعات العربية الإسلامية والمجتمعات الأوروبية التي سبقتها في مجال التقدّم وامتلاك مقومات القوة العلمية والصناعية والعسكرية سبّقا بعيدا.

وأدركت الطلائع الفكرية والسياسية أن سبيل التقدّم والإسهام بثمة وتبصر في الحركة الحضارية التي لا تعرف التوقّف، كامن في روح التحرّر والعقلانية التي بها تنمو الشخصية الإنسانية وتنشط قواها وطاقاتها وتزدهر قدرتها على الفعل البناء المستمر من خلال البحث والتواصل مع الآخر الثقافي أخذًا وعطاء، بعيدا عن هواجس الصرّاع والاضطّهاد الموهوم والدقّاع الطبيعي عن الذات، بما يؤدي إلى دفع حركة التمدّن والتحضّر التي يمثل الإنسان منطلقها وغايتها ومحورها الذي تدور حوله.

1 - مفهوم التقدّم عند الطاهر الحداد:

يعتبر الطاهر الحداد (1889-1935) من طلائع المثقّفين المعصرين - بحسب مصطلح المفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي (A. Gramsci) بالبلاد التونسية خلال الثلث الأوّل من القرن العشرين.

فقد ارتبط الحداد بقضايا المجتمع التونسي وكان من مؤسسي الحزب الحرّ الدستوري التونسي سنة 1920 والحركة النقابية التونسية سنة 1924 ومن رافعي لواء تحرير المرأة من خلال كتابه «إمرأتنا في الشريعة والمجتمع» الصادر سنة 1930.

واتّسمت أفكار الحداد بالجرأة في إبداء الرأي وعدم التردّد في كشف المغفّل وإثارة المسكوت عنه والانفكاك من أسر الأطر المغلفة للثقافة التقليدية التي تتحمل - في

على تجاوز أخطائه وقصوره لا تكون قابلة للتحقّق إلا إذا استطاع التخلص من سطوة الهوى والعادة والطبيعة ومن هيمنة الدولة والطبقة والآلة، ومن تأثير التعصّب الديني والقومي، فيتمخض فعله للعقلانية ليصل إلى درجة من الاستقلال الذاتي والانتصار الروحي فيكتسب فكره ونشاطه حريتهما من خلال النظر والعمل المتحرّرين اللذين يقومان على «توليد الاختلاف والتنوّع والمغايرة» (8). بما يسمح له بتنشيط ما هو مهمّش وإثارة ما هو مكبوت ومسكوت عنه، وكشف ما هو محجوب ومغفّل، واستدعاء ما استبعده «العقل التقليدي» بذريعة عدم تلازمه مع «نسيئة العقل ووحدايته». ومن ثمّ ينسّى استخراج الحقائق من العتمة وفهم الظواهر والأشياء على حقيقتها وعلى ما هي عليه في مواقع الوجود الفعلي، ويتم استجلاب المصالح والمنافع من أسبابها الحقيقية لا الموهومة، وهكذا يعتقد عمل الإنسان على تدبّر عقلي وتصميم أخلاقي، فيكون عطاؤه وإبداعه بمقدار ما أحرّزه من «التدبّر العقلي والتصميم الأخلاقي»، وبذلك تتسع دائرة الإبداع والفعل الحضاري المستمر في المجتمع الإنساني بحسب اتّساع دائرة التحرّر والعقل والمسؤولية الأخلاقية لدى أفرادها وجماعته سواء صلبا.

تلك حقيقة التقدّم الذي دار حوله السؤال المركزي للإصلاحية العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: لماذا تخلف المسلمون وتقدّم غيرهم؟. ومثل كتاب «أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك» للوزير خير الدين التونسي (ت 1890) أبرز ما تمخض نظريا عن الفكر الإصلاحية التونسي في القرن التاسع عشر. وفيه عالج إشكالية التقدّم وأرجع النهوض «المشاهد في الممالك الأوروبية بالبيان وليس بعده بيان» (6) إلى تمثّل المجتمع الأوربي للحقائق السابقة والعمل بها، وبين أنّها في مجملها تعود إلى ثلاث دعائم (العدل / الحرية / العقل) حيث قال: «وإنّما بلغوا تلك الغايات والتقدّم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي (الحرية والعدل) وتسهيل طرق الثورة

وأبه - وزر التخلف والانحطاط بما أشاعته من اعتقادات عطلت العقل عن التفكير والنظر وغلت الأيدي عن الفعل والحركة، وكرست عقلية الاطمئنان والوثوق والرضى الموجود وآثرت «برد اليقين» على الجراءة في البحث إزاء ما يتغير ويتحول، وهو ما دعا الحنداء إلى القول بأن انهيار المجتمع التونسي خاصة والمجتمعات العربية الإسلامية عامة راجع إلى «أوهام اعتقدها وعادات مهلكة وفظيعة حكمتها في رقابنا» (8).

وبمقتضى المسؤولية المعرفية والتاريخية والوطنية يرى الحنداء لتطوير المجتمع التونسي من «الأفكار الفاتنة» (9) والعمل على «نفخ روح الحياة والنمو» (10) في الشعب التونسي وعيا أن الشعوب التي «لا تكون فيها قوة مستمدة من ذاتها تسير بها نحو الغايات التي تحددها، تبقى خاسرة آمالها في الحياة» (10). وأدرك الحنداء بظفر الاستشرافي أن التحولات السياسية لا يمكن أن تحصل عفواً، وأن المكاسب والحقوق التي تدفع حياة الناس إلى الأفضل وتحقق لهم التقدم المنشود، ليست منه إلهية أو منحة سياسية فداءً من الحكومات جاءت من نفسها مختارة إلى هذا الصدد والإصلاح (تجاه الشعب) دون أن تكون مدفوعة بيار قوي من الشعب الذي تكافئ ضمن جمعيات حية (مكونات المجتمع المدني) تختلف طرقها في العمل وتتحد غايتها في إرغام الحكومة على تحسين مؤسسات الشعب وحمانيها والرؤوخ إلى سلطانه الشرعي الذي ما احتيج للحكومات إلا لتخلعه» (11).

ولم يغيب عن الحنداء أن فكرة التقدم والثوق الدائم إلى الأفضل نابعة من قوة العقل التي تميز بها الإنسان ليفهم بها الحياة ويجعلها سائرة إلى الأمام. فبين أن من مقتضيات قوة العقل أن لا يرضى الإنسان بالوضع الذي هو عليه بل ينبغي له أن يسعى باستمرار «لتحسين الإنتاج الطبيعي» (12)، الذي به تتقدم مديته من طور إلى طور في نسق تصاعدي مرتبط بزيادة قدرته على البحث والفعل، فتتراكم مكاسبه وتكتمل معاني الإنسانية فيه.

وفي هذا الإطار اعتبر الحنداء أن الإسلام في حقيقته وجوهره عامل من عوامل التقدم لأنه «دين الإصلاح ومنبعه الذي لا ينضب» (13) وهو «القوة التي فتحت مغالق الدنيا في وجه العرب خاصة والمسلمين عامة وجعلتهم الورثة والحفظة لمدينة العالم» (14)، يتمكنهم من فهم آليات التقدم ووسائله وتمثلها في فكرهم وممارستهم.

2 - أسس التقدم عند الحنداء

أ - تغيير الذهنية:

يرى الحنداء أن التقدم يتم أول ما يتم عبر تغيير الذهنية الذي يحول الشعوب من «عبيد وضعا في الأغلال فلاتوا لها ويشوا للحياة وهم فيها» (15) إلى شعوب حرة «تضع مثلاً أعلى تشده لترقية حياتها، وتشعر بحاجتها إليه أكثر من شعورها بالحاجة إلى المعاش اليومي» (16).

قصب الحياة والإقبال عليها والتعلق بالحرية والنهاية والقوة إلا يوجد إلا في أعماق النفس الشاعرة بهللاسلورية (والفكر الذي يشع بالنور، وإذا كانت النفس والعقل ساكنين مظلمين فإن مجرد الشعور بالآلام وضيق النفس منها لا يؤهل الأمة لشيء، إلا أن تكون أمة صماء يد أخرى تدبرها حسب أغراضها وبرامجها» (17).

ويقوم تغيير الذهنية فيما يرى الحنداء على دعائم ثلاث:

* الوعي التلويحي:

شدت الحنداء على أن حالة الجمود التي هيمنت على العقول وعلى مؤسسات المجتمع التونسي. ناشتة من الأعراض عن الوعي بالتاريخ والتحويلات التي هزت بني العالم التقليدي من القواعد، بينما الشعب (نخباً وجمهوراً) في غفلة عن الحقائق التي فرضها الواقع الجديد، وعمّا تقتضيه من وعي جديد متجدد ضروري للتجاوز. ومن

حصلت بها، على إدراكه للدور الخطير الذي صارت الحركات الاجتماعية وهؤسسات المجتمع المدني تضطلع به من أجل الحفاظ على التوازن الاجتماعي من ناحية وإعطاء المكاسب والحقوق التي يتمتع بها الأفراد والجماعات طابع الاستمرار والتوسع من ناحية ثانية، قد الحركة السياسية وحدها لا تكفي لإفهام الحكومة ما يطلبه الشعب منها، بل يلزم أن تتضاف إليها نهضة العلم والاقتصاد وتأسيس المؤسسات لذلك (22)، وهو ما دعاه في مستوى الممارسة إلى الانفصال عن الحزب الحر الدستوري التونسي حين لم يجد من غالية قادته تفهما لأهمية الحركة الثقافية ولدورها في إحداث الحراك الاجتماعي الذي يمثل إحدى أبرز أدوات التغيير والتقدم إلى الأفضل في المجتمع الحديث.

فالمجتمعات - كما بين الحداثة - في حركة دائمة وتحول مستمر والحياة دائما تسير وتشكل بلا انقطاع (23)، وإن من أبرز عوامل الاستلاب اللاتني الممطل لهذه الحركة والمانع للتقدم تمثل الحياة في أشرتنا بملقحة عنار حدا ما أخرج لنا الأسلاف من الأفكار والحوادث (24). بحيث يفكر أهل القرن الرابع عشر الهجري كأهل القرن العاشر أو التاسع.

في ضوء ما تقدم أكد الحداثة على ضرورة الوعي التاريخي الذي يقتضي فهم الواقع المحلي وفهم ما يجري في العالم من تحولات وإدراك استحقاقات المرحلة التاريخية فهما وممارسة. كما يقتضي التعامل مع الماضي على أساس أن ما يتصل منه بحاضرها صلة نفع ينبغي أن يبقى وهو قليل، وأن ما يتصل بنا صلة ضرر ممطل ينبغي قطعه وهو الكثير (25). واعتبر الحداثة أن إصلاح المنظومة التعليمية له الدور البارز في تحقيق الهدف السابق.

* إصلاح التعليم

مثل الإصلاح التربوي أبرز محاور الاهتمام لدى الحركة الإصلاحية العربية عامة والتونسية خاصة. وبعد تأسيس المدرسة الصادقية سنة 1875 على يدي الوزير

مستزمام هذا الوعي الجديد - في نظر الحداثة - قراءة المجتمع التونسي وتحليل مكوناته نسيجه الاجتماعي والكشف عن المعضلات التي أعاقته عن التقدم من جهة، والمعرفة بأحوال الدنيا (18) من خلال التشبع بتاريخ الإنسان والحق الطبيعي، والحياة الاشتراكية، وأروق نظام اجتماعي تتم به سعادة الإنسان (19) من جهة ثانية، على أن يتم ذلك في إطار الانفتاح على الآخر الثقافي والتواصل معه بعيدا عن هواجس الصراع والنفاع الطبيعي عن الذات، ودون حرج من مساهمة الآخر الثقافي في إغناء الأفكار والتجارب الخاصة.

وفي هذا الإطار وقف الحداثة بوعيه الاستشراقي على أن العالم الذي كان ترمي الأطراف في التصور القديم، أصبح في العصر الحاضر بمثابة القطر الواحد، فمصالح الشعوب قد تداخلت وتشابكت على نحو جعل التواصل والتناقص وتبادل المصالح والمنافع من الضرورات التي يحتّمها العصر فقال: «تجدد الحاجات ونموها مع الإنسان، احتاجت الجماعات إلى التعارف والتعاون على الإنتاج وتوزيع الحاجات وتبادل المنتجات» فنهض في العالم شعوب تعارفت بقدر ما أصبح بين الملوك من قرب المواصلات (20).

وعلى ذلك لم ير الحداثة غضاخا في الاستشارة بتاريخ النهضة الأوروبية وتجربة الحركة الاشتراكية، وفي الاستلهام من أفكار الأستاذ كارل ماركس الألماني الذي عد كتابه (راس المال) غاية أحلام الإنسانية ومبدأ يقوم على أعضاء العمال المحلصين البارزين (21). وأقام الدليل من خلال ما ورد في كتابه «العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية» الصادر سنة 1927 على أن التسكك بـ «الهوية» والخصوصية لا ينبغي أن يمثل حائلا دون تواصل الإنسان مع الإنسان وتلاقح الأفكار مع الأفكار واحتكاك التجارب بالتجارب بعيدا عن حدود الجغرافيا وتنوع الثقافات والأديان واختلاف الألسنة والأجناس. كما برهن من خلال قراءته لتاريخ المجتمعات الحديثة واستيعابه للتحولات الاجتماعية التي

المصلح خير الذين أهمّ الإنجازات العملية لهذه الحركة في أواخر القرن التاسع عشر.

فلا غرو أن تكون مسألة إصلاح التعليم أبرز اهتمامات الطاهر الحداد الذي استلهم من الفكر الإصلاحية بقدر ما افتتح على الفكر الحديث، فأدرك من خلال هذا وذلك أن تغيير الذنعية ونقل المجتمع التونسي من «التجديد» إلى «التحديث» يمرّ أول ما يمرّ عبر المؤسسة التعليمية التي تتحمل مسؤولية جسيمة في حمل رسالة التنوير وإعداد النخب الجديدة والإسهام في نحت المستقبل الأفضل.

وهذا ما دعاه إلى القول بقدر كبير من الصرامة إن مسألة التعليم فيجب أن يعتبرها التونسيون مسألة موت أو حياة» (26).

والموت والحياة في هذا السياق حضاريان، إذ الموت أن نرضى بالجهل ونقع في سجن الماضي وأسر التقاليد، والحياة «أن نحمل جوهرنا من الاندثار بإحياء لغتنا وآدابنا مع درس علوم الحياة بلساننا... وأن نملك القدرة على الحياة بذاتيتنا» (27).

وبه الحداد إلى أن التعليم لا يكون قادراً على إحياء الذهن وتنبه الشخصية وتشكيل النخب الجديدة التي يعمل عليها في المستقبل لإحداث المراكز الاجتماعية والفكرية الذي به يتاح للمجتمع أن يساير التحولات وأن يكون في قلب الحركة الحضارية لا على هامشها، إلا إذا تأسس على «احترام الرأي وحرية الفكر» (28).

ومدار كتاب الحداد «التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة» الصادر في الثلاثينات من القرن العشرين على أن:

- التعليم يحتاج إلى الحرية أكثر من احتياجه إلى المراقبة من مطلق أن «التفكير بدء الحياة ولكننا نضع في وجهه سلاح التكفير لثبر عليه الشعب. فمن أين نبدا الحياة التي نطلبها للشعب؟» (29).

- العلم يقوم ويزدهر بالنقد والتحميص لا بالتسليم والوقوف، فعقلية التسليم توقف حركة المعرفة فتبقى

العلوم كحالها يوم تركها أهلها، وتبقى نحن كأصوات القوتنفرا نحكي عن عقلية الماضي البعيد ونحكم على أحوالنا بعين ما حكموا به عن أحوالهم، كأن لا فرق بيننا وبينهم رغم تطوّر العصور وأهلها» (30).

- المجتمعات تنهض وتتقدّم بالعلوم العصرية التي يتحقّق بها الإعمار والإثمار، والانكفاء إلى العلوم الدينية والقوى والأديبة دون سواها، خروج عن مسار الحركة الحضارية وقبول بالبقاء على هامشها.

وانتهى الحداد في آخر كتابه إلى أن «لا إصلاح ما لم تصلح العقول بالفكر، والهمم بالعمل حتّى نقدد لبلادنا وللمعهد (جامع الزيتونة) إكليل فخر كما تفعل كلّ أمة ناهضة في هذا العالم» (31)، ولا مراء أن للنخب في هذه العملية التربوية الجلية القسط الأوفر من المسؤولية.

* دور النخبة:

تتمثّل النخبة في كلّ مجتمع طليعته التي تتلقّى المشاعر وتصوغ الوعي الجماعي وتحولها إلى إرادة، وتنقل الإرادة إلى إنجازات نابعة من رؤية متكاملة، ومعمّدة في الحقائق الرأية للمجتمعة وعن طموحاتها وآمالها في المستقبل الأفضل.

ولا يتسنى للنخبة القيام بهذا الدور الخطير وإنجاز هذه الرسالة النبيلة إلا إذا امتزج لديها الوعي التاريخي - كما أسلفنا الذكر - بإدراك مسؤولياتها الأخلاقية والمعرفية إزاء المجتمع باعتبار النخب صفوة ما أنتجه هذا المجتمع متكبّداً في سبيل ذلك تضحيات وتكاليف.

أما إذا كانت هذه النخب مديرة ظهورها لحركة التاريخ ومتكبّدة عمّا تستوجب حقائق التحولات التي تحدث على أرض الواقع، سائرة بلا دليل، غاية ما ترون إليه الحصول على مصالح ضيقة ولو على حساب مسؤولياتها الأخلاقية والمعرفية والتاريخية والوطنية، فإن ذلك ينتهي بها إلى التآكل والتداعي لتكون مظهر آخر من مظاهر الأزمة التي تتسارع بها وتيرة الانهيار الاجتماعي، وتتضاعف حدّة التخلف.

ب - «الانقلاب الاجتماعي» أو ضرورة التغييرات البنوية للمجتمع التقليدي:

عرف المجتمع التقليدي وجود فئات اجتماعية رزحت تحت سيطرة نخب المال والدين والسلطة، وكانت هذه الفئات تحتل دائما المواقع السفلى أو الوسطى في التراتبية الاجتماعية للمجتمع التقليدي، كما كانت معدومة من «الرعاية» و«الجهالة» و«السوق» و«السفهاء» الذين يلجئون كل ذراع إلى الفتنه والفساد(37) ومنظورا إليها على أن دورها لا يتجاوز خدمة «سراة القوم» بينما تمدد هذه الفئات (العمال / النساء / الطلبة ...) في الحقيقة، القوى الاجتماعية الفاعلة (قوى الإنتاج التي تمثل بساوعها وأنتشطها محرك الدورة الاقتصادية ومنبع الثروة التي غالبا ما يتأثر بها «الكبراء» ليزدادوا رسوخا وأثنا على مستقبلهم(38)، بينما يسلمون «القوى المتجهة» إلى حياة اليأس والغبن والخصاصة.

وقد أدرك الحداد أن «أبرز التحولات التي عرفها المجتمع الحديث تجسدت في استعادة هذه القوى المهيمنة والمنظمة لكاناتها الحقيقية عن طريق «تأسيس الجمعيات والأحزاب لمصارعة رأس المال وجها لوجه... فاصابت البلاد الأوروبية من ذلك رجأت عنيفة تمخضت في بعض البلدان الأوروبية عن قيام دولة تمثل أحلام الاشتراكية»(39) في إشارة إلى الثورة البلشفية في روسيا (1917) ودولة الاتحاد السوفياتي المتولدة عنها. كما استطاعت المرأة أن تنال في المجتمع الحديث مكانة جعلتها تقف على قدم المساواة مع الرجل في الإنتاج المادي وسيادة الدولة وتحمل أعبائها(40).

وكانت هذه التغييرات التي بمقتضاها استرجعت هذه الفئات المكانة التي هي بها جديرة من أهم عوامل التقدم، لأنها أزالَت عنها الحيف والغبن وجعلتها تشع بأنّها جزء من النسيج الاجتماعي، لا يتحقق توازن المجتمع ولا يكتمل البناء الاجتماعي إلّا به ومن ثمّ نهيات الأرضية التي عليها تأسس «تيار التطور الحديث»(41).

وقد دلّ التاريخ الأوروبي الحديث الذي اتّخذَه الحداد نقطة ارتكاز في فهم التحولات التي شهدتها المجتمع الحديث، أن «من أهمّ عوامل النهضة والتقدم التي أحرزتها المجتمعات الأوروبية أنّها «رزقت أبناء بارين سهل لهم العلم أن يكونوا من الأبطال المستشيلين لها من هوة الألم والموت»(32). كما دلّت الحركات الاجتماعية التي ساهمت بقسط وافر في تقدم المجتمعات الحديثة أنّها مدبنة في نجاحها وفيما نالت من مكاسب لرجال من العلماء المقطعين لخدمة الإنسانية»(33).

وفي مقابل ذلك، أسف الحداد لحال النخبة التونسية في عصره ممثلة بالخصوص في مدرستي الجامع الأعظم وأعضاء نظارته العلمية لأنهم «جروا على خلاف ذلك فأبدوا الموروث عن شيوعهم وحرّموا رائحة التفكير المستقلّ في عامة العلوم، وشعّوا على من يتظاهر بشيء من الرأي المخالف للمألوف»(34)، فكانوا بذلك حجرات عثور أمام التقدم، على خلاف ما تستوجب رسالة العلم وواجب الوطنية والدين من التوير والمقلابة والتوق إلى الأفضل. وقد أراد الحداد - في خلال ما تقدم - بيان أن «معضلة المجتمع التونسي عامة والمجتمعات العربية الإسلامية عامة معضلة ذاتية في المقام الأول راجعة في جانب من جوانبها إلى تمتّ نخبة بباحث التزمت أو التحزّب تارة ولبائز المصالح الشخصية أو الفئوية على مصلحة المجتمع تارة أخرى. وكان على وعي تام أن «تكران الذات والإخلاص للمصلحة العامة من الصفات العزيزة لأن» «المفكرين قليل ومع فلتهم فالإخلاص أقلّ منهم»(35). إلّا أن الحداد لم يقدم تناظرا بوجود طائفة من المثقفين ثقافة حديثة كالمحامين والأطباء والمعلمين، أناط بهم المسؤولية في «أن يرفعوا رأس الوطن عاليا بأعمالهم المتّحدة لقائلة الشعب التونسي»(36). إذ لا غنى في كل الأحوال لأيّ مجتمع عن نخب مسؤولة تلمّ ما ينشئت من طاقاته وموارده، وتقف في الصفّ الأول دفاعا عن حقوقه ومكاسبه وحقة في التقدم إلى الأفضل.

في الحراك الاجتماعي وفي عملية التقدم كالتطلبة (48)، إيماناً منه بضرورة تفعيل سائر القوى الاجتماعية حتى يتسنى للمجتمع استرجاع كل قواه والاستفادة من كل طاقاته بلا استثناء، وذلك قوام التقدم وركنه الركين.

الخلاصة

أدرك الحنداد وهو «الشيخ الزيتوني» منذ وقت مبكر نهاوي بئى المجتمع التقليدي (أفكاراً ومؤسسات) وأتاح له فكره العقلاني الواقعي المنفتح، ونظيره التنويري الاستشراقي، الوقوف على أن تقدم المجتمع التونسي خاصة والمجتمعات العربية الإسلامية عامة لا يكون قابلاً للتحقق إلا بإدراك الحقيقة السالفة (نهاوي البنى الفكرية والمؤسسية للمجتمع التقليدي) من جهة الفهم، والعمل بما تستلزمه استحقاقات ذلك نظرياً وعملياً من جهة الممارسة، فصعد بذلك وسعى جهاداً إلى تمثل هذه الاستحقاقات فكراً وممارسة، فناصره القليل وخذله الكثير، ففضى في عزّ شبابه (36 سنة) لكن أفكاره مازالت حية وما زال الكثير منها يحفظ براهينته. كما أن مسيرته العلمية تشكل ذهنيته وتطورها مازالت في حاجة إلى البحث والمساندة

كان الوعي بهذه التحولات وبما أحدثته من انقلاب اجتماعي (42) وراء انصراف الحنداد إلى العمل في صلب الحركة الاجتماعية التي بها «تكون الأمة شعباً» (43)، تستعيد فيه مختلف الفئات نشاطها وحيويتها وتستجمع الجماعة طاقاتها وتضطلع بدورها الحقيقي في البناء والازدهار والتقدم.

كما أدّى هذا الوعي إلى ترك الحنداد للعمل السياسي - وهو من مؤسسي الحزب الحر الدستوري سنة 1920 - إذ لم يبق أحد يعتقد في «الهيّاج السياسي وهو مجرد من الأعمال الاجتماعية» (44). ولم يعد المجتمع الحديث الذي اتبنت أسسه على العقلانية والحرية وعلى قيمة الفرد يقل أن يكون العمال الذين يمثلون قوى الإنتاج ومصدر الثروة ومحرك النهضة الصناعية ومنبع تراكم رأس المال «أرقاء في مزارع ومصانع ومناجر أسيادهم وقد ولدوا من قبل أحراراً» (45).

كما صار معتنفاً في خضم التحولات التي شهنتها بنى العالم الجديد أن تكون المرأة نصف الإنسان وشطر الأمة نوعاً وعدداً وقوة في الإنتاج من عامة وجوهه (46)، معزولة عن القيام بدورها في النهوض الشعبي (47). ولئن تركّز اهتمام الحنداد على العمال والبرّاة فهو لم يغمض عيناً عن دور فئات اجتماعية أخرى فاعلة ومؤثرة

الهوامش والإحالات

- (1) - كوتنهام (جون). - العقلانية. ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإمام العاصري، حلب سوريا ط 1. 1997 ص 13.
- (2) - الإصمهي (الراغب). - الدريعة إلى مكارم الشريعة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة مصر ط 1. 1973، ص 50.
- (3) - ابن الجوري (عبد الرحمن). - صيد الخاطر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د. ت. ص 159.
- (4) - Kant (E), Qu'est ce que les lumières ? t.r. Fr.Garnier, Paris 1994, p 12.
- (5) - التويكي (فتحي). - العقل والحريّة، منشورات نبر الزمان، تونس. 1998، ص 42.
- (6) - التونسي (حيد الدين). - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيت الحكمة تونس، 2000 ج 1 ص 98.
- (7) - المرجع نفسه ص 105.
- (8) - الحنداد (الطاهر). - الأعمال الكاملة، وزارة الثقافة، الدكر العربية للكتاب تونس، 1999 ج 3، ص 20.
- (9) - الحنداد (الطاهر). - العمال التونسيون وظهور الحركة الثقافية، صامد للنشر والتوزيع صفاقس تونس، 1997، ص 238.
- (10) - المصدر نفسه ص 154.

- (11) - المصدر نفسه ص 44.
- (12) - المصدر نفسه ص 15.
- (13) - الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج 3، ص 20.
- (14) - الأعمال الكاملة، م نفسه ج 3 ص 272.
- (15) - المصدر نفسه، ج 3، ص 284.
- (16) - المصدر نفسه، ج 3، ص 204.
- (17) - العمال التونسيون، المصدر نفسه، ص 154.
- (18) - الأعمال الكاملة، المصدر نفسه، ج 3، ص 287.
- (19) - العمال التونسيون، المصدر نفسه ص 22.
- (20) - المصدر نفسه ص 15.
- (21) - المصدر نفسه ص 22.
- (22) - المصدر نفسه ص 45.
- * يستنتج أحمد توفيق المدني وجمودة المستيري، اسطر حياة كفاح لأحمد توفيق المدني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجرائد ج 1 ص 286.
- (23) - الأعمال الكاملة، المصدر نفسه، ج 3، ص 272.
- (24) - المصدر نفسه، ج 3، ص 272.
- (25) - المصدر نفسه، ج 3، ص 277.
- (26) - الجداد (الطاهر)، التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، الدار التونسية للنشر 1981 ص 35.
- (27) - المصدر نفسه ص 25.
- (28) - المصدر نفسه ص 38.
- (29) - الأعمال الكاملة، ج 3، ص 196.
- (30) - التعليم الإسلامي، المصدر نفسه ص 65.
- (31) - المصدر نفسه ص 65.
- (32) - العمال التونسيون، المصدر نفسه، ص 147.
- (33) - المصدر نفسه ص 22.
- (34) - التعليم الإسلامي، المصدر نفسه ص 64.
- (35) - العمال التونسيون، المصدر نفسه ص 46.
- (36) - الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج 3، ص 147.
- (37) - جماعي، المغنيون في تاريخ تونس الاجتماعي، بيت الحكمة قرطاج تونس، 1999 ص 5 و 6.
- (38) - لعمال التونسيون، المصدر نفسه ص 17.
- (39) - المصدر نفسه ص 23.
- (40) - الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج 3، ص 17.
- (41) - المصدر نفسه، ج 3، ص 19.
- (42) - العمال التونسيون، المصدر نفسه، ص 153.
- (43) - المصدر نفسه ص 237.
- (44) - المصدر نفسه ص 237.
- (45) - المصدر نفسه ص 16.
- (46) - الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج 3، ص 16.
- (47) - المصدر نفسه ص 16.
- (48) - التعليم الإسلامي، المصدر نفسه ص 29، 30.

الفلسفة التأويلية والفهم بين مرجعيتين

محمد الكحلاني (*)

إلى هوسرل وهيدغر الذي تأثر بنظرته في فهم حقيقة اللغة باعتبارها التجلي الوجودي للعالم ومسكن كينونة الإنسان، وأعاد غادمر بلورة مفهوم الفن في علاقته بالتاريخ وبماحية الكائن، ليتهي إلى إرساء معالم نظرية لفلسفة تأويلية، جسد أبرز عناصرها في كتابه الذائع الصيت «الحقيقة والمنهج» الصادر باللغة الألمانية سنة 1960 Wahariet und Method (2).

إننا إذا نظرنا في وضع التأويل في الفكر المعاصر ألفية أثر المتحالف إلى مقولقرئيسية، وإلى مفهوم ذي سلطة مرجعية في مختلف ميادين المعرفة والنقد الأدبي والفني، أي أن التأويل بهذا الوضع الجديد قد تخطى مشكلية الشوعية والاعتراف التي كان يلقاها في الفكر القديم والثقافة الوسيطة بين أنصار للتأويل ومؤثرين له وبين معارضين للتأويل ومتشددين في القول به، كما تجاوزت النظرة إلى التأويل في الثقافة المعاصرة الأحكام القيمة المذهبية التي كانت تصنف التأويل إلى «تأويل محمود» و«تأويل مذموم» أو تجعل «التأويل» في مقابل «التفسير» حيث يكون التفسير -غالبا- مقبولا من جهة كونه يكشف عن المعنى ويتبين عن دلالاته في حين أن التأويل نظر في الباطن ويبحث عن المعاني البعيدة وللمحتملة، ورغبة في استكناه حقيقة ما، يجبل عليه الرمز وتوميء إليه الإشارة، وهو في ذلك قد يجانب الصواب ويقف عند المشتبّه والظني.

لقد تأكد راسنا أن فلسفة التأويل أو الفلسفة التأويلية المصطلح عليها في الثقافات الأجنبية بـ: الهرمونوطيقا Hermenétique** صارت تمثل مشغلا فكريا ومعرفيا هاما يتجاوز شغل الفلاسفة واهتماماتهم - إذا كانوا هم المسؤولون بدرجة أولى عن تنظير علوم التأويل وفلسفته - إلى حقول معرفية وأدبية وفنية جمالية أخرى كالنقد الأدبي وقراءة الأعمال الشعرية حيث يظهر مفهوم التأويلية رديفا لمفهوم التلقي أو جمالية التلقي أولتفسيرالنصوص الدينية خاصة الكتابية منها، بل وقد يعود في مجمله إلى ماتحتية فلسفة التأويل على إمكاناته واسعة لفهم والقراءة مما يجعل عملية التفسير عملية إنتاج معرفي مستمر، وفعل خلافا لمعان جديدة، من شأنه أن يتجاوز القراءات الدوغماتية (الوثوقية) والتفسير المغلقة للنص وللمقول، ولعل مثل هذه الأهمية المتنامية لمبحث التأويل وفلسفته في الفكر الانساني المعاصر، جعلت أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين الراحل هانز جورج غادمر H.G.Gadamer (ت 2002) ينحسب للقول: إن الهرمونوطيقا (الفلسفة التأويلية) قد أصبحت الآن «تقليدا ثانيا» وكل تفسير يريد أن يصف نفسه على أنه هرمونوطيقي (1).

والفيلسوف الألماني هانز جورج غادمر يعد رائد الفلسفة التأويلية ومنظرها بامتياز فقد استثمر علوم قراءة النصوص المقدسة وميراث فلسفات الوجود والميتافيزيقا والأنطولوجيا بدءا من أفلاطون وفلاسفة اليونان وصولا

* استاذ جامعي.

والغالب على مبحث التأويل في الفكر المعاصر هو الاهتمام بالنظرية على حساب الممارسة من خلال تعقيد القوانين والمبادئ الكلية في مقابل ندرة القراءات التي تطبق على نحو كلي مفاهيم النظرية التأويلية المعاصرة وتلتزم قوانينها وأدواتها في فهم النصوص. غير أنه يجدر أن ننبّه إلى أن التأويلية المعاصرة مدفوعة هي الأخرى إضافة إلى متعة المعرفة بهاجس التقدم. تقدم الفكر في فهم الواقع، وتقدم القراءة: قراءة النصوص الدينية كذلك الآثار والتجارب الجمالية في الفن والأدب، وهو ما يعني توليد قيم فكرية وروحية جديدة ومغايرة، تنشد تحقيق التقدم والتحرر. من هذا المنطلق نفهم سرّ التحولات التي طرأت على مفهوم التأويل ومسارته وممارسته ما بين الثقافة التقليدية وتصوراتها للعالم وما بين وضع التأويل واستحقاقه إلى نظرية وفلسفة في فهم الثقافة المعاصرة.

إن وضع التأويل في الثقافة التقليدية عرضي ووظيفي بمعنى أنه يستخدم عندما يكون ثمة قول أو مقطع من النص يحتاج لسياق الكلام أو للمعنى البادي عند قراءة النص. لهذا لا يرى التأويل في القديم يتدخل فحسب لرفع التناقض ما بين نص معناه واضح وبين- أي هو «محكم» بلغة المتكلمين وعلماء أصول الفقه- وقول يبدو متناقضاً لهذا «المعنى» وغريباً عن سياقه، ومن هنا فإن عمل المؤول في القديم يتمحور حول الاجتهاد في رد المعنى الظني والاحتمالي إلى المعنى المحكم والثابت وهو يتدخل لرفع ذلك التناقض الظاهري بين معنى النص ودلالاته وبين ما بدا أنه متناقض لذلك، وهذا ما يتوافق مع المعنى الاصطلاحي البنيائي للتأويل بما هو عود إلى الأول، إلى الأصل والأساس، وبالتالي ردّ الفرع إلى أصله والجزء إلى كله والشئ إلى أوله، ضمن نظرة يتوافق فيها ما بدا إشكالياً ومتناقضاً مع ما هو أساس ومقصد، والمؤول القديم في ذلك ينشد التماثل والمطابقة مع مقصد صاحب النص وأسن كلامه ودلالاته، ولهذا السبب اشترط ابن رشد

انطلاقاً مما تقدم أمكن القول إننا أمام نظريتين في التأويل: التأويل في القديم والتأويل في الجديد، تأويل القدامى، تأويل المحدثين، ويعني ذلك أن هناك منهجين في التأويل: منهج قديم جسده على الأخص المتكلمون والفلاسفة والصوفية العرب أو المسلمون في تأويل النص وفهمه، وإذا نظرنا في منهج القدامى في التأويل لقيناه مختلفاً من جهة أدواته ونتائج باختلاف قصد القراءة والمجال المعرفي، وأغلبهم أميل إلى ممارسة التأويل دون اهتمام كبير بتنظيره، وبيان قواعده وقوانينه، ويظهر ذلك من خلال قراءاتهم وممارستهم لتأويل النصوص الدينية التأسيسية كالقرآن الكريم والأحاديث النبوية أو نصوص الفكر الفلسفي والعلمي الوافدة على الحضارة الإسلامية من اليونان أو الشرق القديم، والقدامى في تأويلاتهم على اختلاف مذاهبهم ومرجعياتهم كانوا مدفوعين بهاجسين أساسيين أولهما: محبة المعرفة والتطلع إلى بناء خطاب معرفي يستكنه حقيقة الإنسان والوجود، ويساهم في تجلية ما أشكل على الفهم والبيان في الثقافة الأصلية أو في العلوم والمعارف الدينية؛ وثانيهما: هاجس التقدم الحضاري والثقافي. وفيما يتعلق من رغبة في الإسهام في مسار الثقافة الإسلامية في كليتها بالإضافة إليها وإثراء ما بدا أنه يستوجب ذلك، يقول محمد مفتاح: «إن أسلافنا كانوا يقرؤون ويؤولون لا للمتعة وحدها ولا لإثبات مهاراتهم في استنباط القراءات اللامتناهية وإنما كانوا يهدفون بقراءاتهم وتأويلاتهم إلى توجيه التاريخ والمساهمة في صناعته» (3)...

ولمنهج أوائل العرب والمسلمين في تأويل ما بناظه في ثقافة أوروبا العصر الوسيط في ما يتصل بتأويل المهلين القديم والجديد، مع اختلاف سياقات القراءة ومقاصدها.

أما السمة الأساسية لمنهج التأويل في الفكر المعاصر شتى اتجاهاته وتياراته فتتمثل في الاحتكام إلى النظرية والانطلاق منها والالتزام بأجهزتها المفاهيمية وشروطها المنطقية وإمكاناتها في فهم النصوص وقراءاتها،

الفهم بما هو مقصد أساسي للقارئ، وبه يتحدد معنى الكلام، يقول : «كما ترقى (المعارف) عن مقامه انتفع له باب فهم جديد، واطلع به على لطيف معنى عتيق... ولا أزعج أنني بلغت الحد في ما أوردته، كلا فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت، وعلم الله لا يتقيد بما علمت» (10)، وتبعه في ذلك تلميذه عبد الكريم الجيلي (ت805 هـ) في التفرقة بين فعل القراءة (الشرح والبيان) والفهم باعتبارها المعادل النظري لإمكان مطابقة قول المؤلف لمقصد مؤلف النص (11).

إن ما يمكن أن نخلص إليه بخصوص التأويلية القديمة هو رهايتها على وجود معنى سابق للنص، وهو جوهر حقيقة هذا النص، ولا جدوى من قراءة تناقض هذا المعنى أو تزاح عنه، فالقراءة المثالية هي التي تطابق هذا المعنى / المقصد في جوهره، وهذا يعني أن كل قراءة إما أن تكون صائبة أو أن تكون خاطئة والاختلاف في الرأي هو إلتزاح عن الحقيقة وميل إلى الهوى، وبالتالي مجابية للصواب، ومن ثمة كثيرا ما أدّى اختلاف الأراء في إبداء التأويل إلى الصراع والتباين. في مقابل هذا الوجه التأويلية للمعاصرة توسع في المجال النظري لقراءة النص ولأغاق فهمه وتعتبر أن معنى النص ودلالاته هو معنى مبني ينشئ القارئ / المؤلف طبقا لشروط الفهم وأدواته وللنظام المعرفي المعتمد في القراءة، من خلال الحفر في أبنية الدلالة وتوسيع مجالها بما يساعد في اكتشاف إمكانات متعددة لقراءة النص باعتباره أثرا مفتوحا حيث تطلق هذه القراءة من إعادة تجريد عناصر القول الأساسية للنص، وتستند إلى نظرية في المعرفة تعاضد في بنائها تصورات ومفاهيم مختلفة، وإلى فلسفة في ماهية الوجود والإنسان، ذلك أن القراءة التأويلية المعاصرة تناشد فهم النص في علاقته بقضايا الوجود والإنسان، فتصفي إلى صوت الوجود عبر لغة النص كما قال بذلك هيدغر، فالتأويلية المعاصرة تعمل على التعرف إلى ماهية الكائن من خلال الأثر الإبداعي، وهي بهذا تتجاوز إشكالية البنية الهيكلية للنص لتركز اهتمامها

(ت595هـ/1198م) في المؤلف أن «لا يخل بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه أو سبيه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي» (4). إلى وضع «قانون للتأويل» يتماهى مع مقصد الشارع وعقيدة السلف الصالح ويدرا «كل شبهة وبدعة ملفقة» (5)، أي أنه عمل على منع ذاتية القراءة بتعبير معاصر، كما عمل أبو محمد القاسم السجلماسي على صياغة مبادئ تأويلية تقوم على تنقية البلاغة العربية مما لحقها من فساد مؤكدا على ضرورة التزام شروط البيان العربي في أجناسه المصدرية المختلفة مع اعتماد مقولات المنطق الصوري الأرسطي في تحديد ذلك حتى يحصل «تمهيد الأصل من ذلك الفرع وتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة» (6).

إن ما يمكن أن نستنتجه من هذا الكلام هو أن حقيقة النص في أصلها غير ظاهرة، ولا تثر عليها في سطحه إنها تكمن في مستوى بينة العميقة، ولا تعرف إلا عبر إدراك أسسه وأوله، ولهذا قال عبد الرحمن المحمدي (ت412/1020م) في خصوص «النسب القرآني» : «ما من آية إلا ولها أربعة معان : بظاهر وباطن وجدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو عبارة وإشارة وأحكام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها» (7)، ومؤدى هذا أن المؤلف ينشد المطابقة، مطابقة قوله لمقصد صاحب النص، «إن معنى هذه المطابقة، التي ينشدها المؤلف في ما يتعلق بتأويل النص الديني تقوم على اعتبار أن مفهوم الحقيقة الذي يتحدد بالتلازم معه والانتظام وفقه مفهوم التأويل (في القديم هو إذن مفهوم المطابقة ما بين متصور العقل الإنساني ومقدّر الإرادة الربانية أو المعنى الرباني» (8). ومن هنا عرف الجرجاني التأويل بأنه : «في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف الآية عن المعنى الظاهر إلى «المعنى المحتمل» (9). غير أنه تجدر الإشارة إلى أن محيي الدين ابن عربي (ت638 هـ) كان أول من نبّه إلى مشكلية

الأخير إلى نقد الأساس الأديولوجي والفكري الذي يقوم عليه بناء المجتمع الصناعي المعاصر، ورغم رهانه على أهمية القيم الفنية الجمالية في مواجهة تشيئة حقيقة الإنسان فإن ذلك لم يمثل أمراً ذا أهمية في نظر غادامير الذي ظل يمارس نقده الفلسفي العميق لمناهج علوم الإنسان والمجتمع ولل فلسفات الوضعية والنسقية باعتبار أنها تظل وثوقية بمعنى ما، وأسيرة للمنهج الذي يقف رغم نجاحه من أسباب إهدار ألغة الإنسان بالعالم ولا يساعد في استيقاظ فهم حقيقة الوجود الإنساني كما تجلت في الفلسفة والتاريخ والفن.

ينطلق غادامير في فهم الفن من المعنى الكلي والتاريخي للأثر الفني، وهو في سياق ذلك يرى أن الفن قد أقيم على تمثيلات معينة تتعلق بحقيقة الوجود والكائن، وعليه فكل أثر فني يتضمن في أعماقه ويحيل في دلالاته الرجوعية القصوى على جوانب من حقيقة الوجود والإنسان، ولهذا فإن غادامير ينقد مبدأ تلقي **إبداعية الأثر الفني** على أساس الوعي الجمالي فحسب **معياراً** أن ذلك يؤدي إلى الاغتراب عنه، وبالتالي **الاغتراب في الوجود**، ولهذا فهو يؤكد على ضرورة الخروج من إطار الفكرة التي لا ترى للفن غاية ومعني خارج مجال المنفعة الجمالية داعياً إلى الاستعاضة عن ذلك بفلسفة للتأويل تفهم الأثر الفني في علاقته بالتاريخ وبمعضلة المعنى والحقيقة.

لكن ما يبدو في حاجة إلى بيان وتحديد في هذا المجال هو معرفة الكيفية التي تحول بها التأويل من منهج محدد بضوابط لغوية وقواعد في القراءة إلى فلسفة في الفهم ذات قاعدة نظرية عريضة توسع مجال قراءة النص، وتناشد آفاق فهم وإدراك لا حدود لها، وهي في ذلك لم تعد - فحسب - مقيدة بالمجال النظري للنصوص الدينية، كما لم يعد المؤول أو منظر التأويل وعلومه بالضرورة - من علماء الدين وشرائح نصوصه. بل إن مفكري الأديان والمختصين في علوم الدين وقراءة نصوصه من المعاصرين صاروا يستخدمون النظرية

على المعنى بدل البنية، وتسعى عبر الفهم الذي تجاوز إطار المنهج، أي أنها تشغل بمعضلة المعنى باعتباره معنى تاريخياً يحيل على تمثيلات للحقيقة حدثت في التاريخ، ومن ثمة يتم إعادة الاعتبار لمبحث الحقيقة وتجلياته في الفلسفة والدين والفن في مواجهة النزاعات الوضعية والعقلانية النسقية التي حولت الإنسان إلى مقولة كمية، كما تتم الاستعاضة عن قصور التيارات اللسانية والبنوية والشكلانية التي تقرأ النص الأدبي والعمل الفني في صونظام العلاقات الوظيفية بين عناصره ومفرداته.

لقد اشتغل غادامير على بيان معالم فلسفة التأويل في جل مؤلفاته وخاصة منها «الحقيقة والمنهج» وقد أدرج مجمل البحث في هذه المسائل تحت مفهوم «علوم الروح» وهي التي تشمل فلسفة الوجود، كما قدم نقداً عميقاً لمادية العلوم الانسانية، واتخذ من الفلسفة التأويلية قاعدة نظرية ومرجعية معرفية في الفهم والتأسيس للمعنى، وكان التأويلية كما استقرت مع غادامير وكذلك إسهامات الفيلسوف الفرنسي بول ريكورل ثاني لتنفذ الفلسفة من الفكر الروحي والمذهبي الذي انتهت إليه وتخلصها من مأزق الفراغ الذي أنفص إلى تاريخها المعاصر تحت وقع النزعات العلمية والوضعية المنطقية، ولتتخذ ثورة المناهج الحديثة من ضجيج التفتين ومن ثقها المبالغة في ذاتها في ما يتعلق بقراءة النص وفهم مدارات معانيه. كما أن الفلسفة التأويلية جاءت لترفض تشيئة حقيقة الذات الإنسانية، أو اعتبار الإنسان شيئاً من جملة أشياء تخضع لمطلق الكم، ومن هنا كان انتصار غادامير إلى العقلانية التأويلية التي تقوم على فهم فلسفي محوري للروح والكائن وللمعضلة المعنى والوجود على حساب العقلانية النسقية التي أرست دعائمها منادوس علم الاجتماع والفلسفة الوضعية، وفي هذا الإطار نشأ ذلك الصراع الفكري بين غادامير ويورغن هابرماس أحد أبرز أعلام مدرسة فرانكفورت في الفلسفة وعلم الاجتماع فرغم ميل هذا

التأويلية المعاصرة، ويجتهدون في استخدام أحدث كشوفاتها.

إن الاهتمام بتفسير التأويلية الحديثة وتعقيد آلياتها المعرفية يعود في الحقيقة إلى بدء عصر الحداثة الفلسفية متمثلاً في جهود فلاسفة النقد والأنساق التي هدفت إلى فهم النصوص الدينية ونقد الأنظمة الفكرية والتبولوجية الناشئة حولها على مدى التاريخ الروحي والفكري للإنسانية جمعاء، وإنما نلحظ على بدايات ذلك مع باروخ سبينوزا B.Spinoza الذي أراد أن يرتفع بالتأويل إلى ضرب من المعرفة العالمية بالنص المقدس، ولا يكتفئ G.W.Leibniz الذي بحث موضوع التأويل تحت مفهوم «التبديس» من جهة كونه تأويلًا للحكمة الإلهية ويحنا في العلاقة التاريخية بين واقعة الشر وصفة العدل الإلهي المتعالية، فكان أول الفلاسفة الذين حاولوا إضفاء المعقولية على التاريخ وإيقاده من السقوط في اللامعقول عبر تمثيل معاني الحكمة الإلهية وإدراك حضورها في تاريخ البشر وفي المشترك الإنساني، وقد ساهمت التقديس الفلسفية الكانطية في بلورة البناء النظري للتأويل الحديثة ومع نقد التبديس التقليدية تكونها تبديسًا دوعمانية، فمن خلال مقالته : «في نهافت كل الفلاسفة في موضوع التبديس» (1793م) (12) يشرع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط E.Kant (ت1804) للتأويل النقدي الأصل الذي يستمر كشوفات الفلسفة التقليدية المتعالية ووشي على شروط الإمكان الثاوية في العقل العلمي المخالف.

وقد استفاد الألماني شلايرماخر Schleier macher (ت1843م) من إنجازات هذه الفلسفة النقدية وكشوفات علوم الإنسان واللسان ليقتل بالتأويلية الحديثة من مجال قراءة النصوص الدينية ومسائل اللاهوت إلى مجال المعرفة مطلقاً، حيث وضع في إطار ذلك نظرية متكاملة في فهم النصوص وتأويلها ضمن كتاب تحت عنوان «الهرمينوطيقا الألمانية». تدور الأطروحة المركزية لهذا الكتاب على ضرورة فهم النص في ذاته، وعلى الأخص

النص الديني باعتباره نصاً قابلاً لفهم والقراءة انطلاقاً من كون النص وسيطاً لغوياً، يشير في جانب منه إلى ما هو موضوعي مشترك بين المؤلف والقارئ، وفي جانب آخر إلى ما هو ذاتي يتجلى من خلال استخدام المؤلف لهذا المشترك الكلي المتمثل في اللغة في ضوء تفكيره الذاتي الذي لا ينفك عن طريقة تمثله للغة، وهذا يعني أن الوجود الموضوعي للغة هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، لكن ليس فهم مقصد نص وإدراك معانيه في أبعادها الكلية يصير من اللازم تجاوز الأفق الفيلولوجي للنص إلى الأفاق النفسية والتاريخية المتعلقة بسياقات النص اللغوية والفكرية المعرفية، وعليه فالتأويلية في نظر شلاير ماخر هي عبارة عن إجراءات متطافرة لفهم تجري وفق معايير وقوانين هي من ناحية حدودات تركيبي هدفها الوقوف على المعنى الكلي للنص، ومن ناحية أخرى تحليلات مقارنة تنقش مكونات النص وتنتظر في خطابه وإمكانات ذلك على معان أساسية أو محتملة من خلال الاشتغال على الكيفية التي تصرف بها المؤلف في كية اللغة.

وقد استفادت التأويلية المعاصرة من ذلك التعارض الكائن بين العلوم الطبيعية من جهة كونه تقوم على الكم والتجريب والعلوم الإنسانية التي موضوعها الإنسان نفسه. إذا شهدت - التأويلية المعاصرة - منعرجاً حاسماً مع ديلتاي Dilthey (ت1911م) (13)، الذي عمل على تركيز مقولة الفهم استناداً إلى التجربة والتفسير السببي للظواهر الإنسانية، فالإنسان في نظره ليس معطى ثابتاً ومحدداً عبر التاريخ، إن المنهج ينتهي حيث تستمر التساؤلات الباحثة عن أجوبة في ما يتصل بهامية الإنسان ووجوده، وعليه فلا معنى لقراءة النص وتفسيره في اتجاه واحد. ولهذا الاعتبار نجده يعرف الهرمينوطيقا (التأويلية) على أنها «فن تفسير الآثار المكتوبة»، فبهر الفهم ندرك باطن الأشياء وهامية الإنسان، ذلك أن اللغة تتجاوز كونها وسيطاً بين المؤلف والواقع من جهة والمؤلف والمفسر / المؤول من جهة أخرى، إنها تعبير عن الحياة ذاتها،

مطلقاً يستوعب كل شيء، والحوار يعمل في الوقت ذاته على تأمين الفهم الإنساني ضد التورط في نزعة نسية ساذجة، إنه يتنزل بمثابة محاولة لا تتوقف من أجل الفهم والتفسير، ومن ثمة فإن فن الحوار يساعدنا في بناء شروط فهم مشترك، وهو ما يجعل التأويلية في نظر غادامير وسيلة تمكن من التوصل إلى لغة مشتركة تقوم على إمكانات متنوعة للفهم وتعدد التفسيرات واختلافها داخل عملية الفهم ذاتها.

وعليه فما يمكن أن نخلص إليه في خاتمة هذه المقالة، هو أن التأويلية بهذا المعنى ومن جهة كونها فناً للفهم وفناً للحوار، وإمكانات واسعة للقراءة تمثل إحدى الضرورات المعرفية التي يحتاجها العقل المفكر، والعقل الناقد، والعقل القارئ والعقل المحاور اليوم في بناء المعرفة وقراءة النصوص أو في مجال الممارسة الإيتية والسياسية في مختلف أشكالها وتجلياتها الفردية أو الجماعية أو الكلية الإنسانية.

عن الوجود وهي الأطروحة ذاتها التي بنى عليها هيدغر M.Heidegger (ت 1976) فلسفته في الوجود أو علم الوجود الذي تعتبر اللغة فيه تجلياً وجودياً للعالم، وتكون الشعرية بما هي روح الإبداع الفني مدخلا لفهم الكينونة الضائعة، ومن المنطلق ذاته يعيد هيدغر تأويل تاريخ الفلسفة - فلسفة الميتافيزيقا على الأخص - باعتبارها جسدت تناسي الكينونة وأدت إلى اغتراب الوجود الإنساني.

لقد وجد هذا الميراث الفكري الفلسفي المتعلق بالتأويل نموذجاً الأعلى ودقة صياغته النظرية مع هانز جورج غادامير الذي أضاف - كما تم بيانه أعلاه - إلى نظيره لفلسفة التأويل وتحولها إلى استراتيجية في المعرفة وفي فن الفهم، « فن الحوار » مع تحديد مركزية هذه المقولة في ضمان معقولة التأويلية ذلك أن فن الحوار « يعلمنا ضرورة التخلي عن التطلع إلى اليقين والكمال في التفسير الذي نجده لدى بعض الأساق أو المرجعيات التي تريد أن تقدم لنا تفسيراً كلياً ونهائياً

الهوامش والإحالات

١) هيرمينوطيكي مصطلح يعود إلى اليونان ويعني إعمال الفن إلى جانب التفسير والتأويل وتتكون كلمة Hermeneutik الإغريقية في اشتقاقها اللغوي من كلمة Tekhné التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني لأليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية، وما أن الفن كالتقنية لا ينفك عن الغائية Teloque فإن الهدف الذي لأجله تجسد هذه الوسائل والتقنيات هو الكشف عن حقيقة شيء ما انظر، محمد شوقي انزير، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002، ص 29 مع الإشارة إلى أن هناك من يرى أن مصطلح الهرمينوطيكا يعود في أصل اشتقاقه إلى « هيرمس، الذي الحكيم رمز المعرفة والحكمة في الميانات الشرقية القديمة انظر منى طلبة، فلسفة التأويل، مجلة « اداع » المصرية العدد 4 أبريل 1998، صص 48 - 77 انظر،

H.G. Gadamer, L'art de comprendre, Ecrits

L. Hermeneutique et Tradition Philosophique Paris Aubier, 1982.p 97

وراجع الفصل الذي عقده سعيد توفيق في كتابه « ماعية اللغة وفلسفة التأويل »، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002) تحت عنوان « منطقات وأفاق الهرمينوطيكا الفلسفية عند غادامير » صص 75 - 159 كما أن هنري كوربان Henry corbin أكد على أهمية اعتماد التأويل الفلسفي في قراءة الإرث الفلسفي والصوفي لاستكناه مختلف أبعاد المعرفية والفنية والتاريخية والروحية انظر

Henry Corbin, de Heidegger à Soheawards, entretien avec Philippe Némo, Cahier de l'hermé (dossier special sue henry corbin) édition de l'Herne, 1981, p 23-37

- (2) صدر هذا الكتاب مترجماً للغة الفرنسية بتقديم الفيلسوف الفرنسي بول ريكور
G. H Gadamar, *Variété et Methode*, Seuil Paris, 1976
- (3) محمد مفتاح، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1994، ص. 8.
- (4) ابن رشد، فصل المقال، ط. البير نصري نانر، د. ت ص 35 وانظر محمد محبوب نظرية التأويل الرشدية،
«المجلة التونسية للدراسات الفلسفية»، العدد الرابع جوان 1985، صص 65-71.
- (5) طرق الفرائي موضوع التأويل وحدوده في مؤلفاته... قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد كوثري، ط. مجلة
الأزهر 1406 هـ فضائح الياطينة، تحقيق عبد الرحمن بدوي دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت. وفصل
المتفرقة، مطبعة الترقى، مصر، ط. 1، 1901
- (6) محمد القاسم المسجلعاسمي، المنزج الوديع، تحقيق علاءه الفازي، مكتبة المعارف، القاهرة، ص 180
- (7) عبد الرحمن السلمي، حقائق التفسير، م 1، تحقيق سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2001، ص
22-23 لكن تجدر الإشارة إلى أن بعض المؤلفات تنسب هذا القول لعلي ابن أبي طالب، انظر مثلاً مصطفى
كامل الشوبوي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، 1969، صص 416-417.
- (8) محمد محبوب، التأويل - مقتضياته وحدوده، ضمن مؤلف جماعي، «النص الديني بين القراءة المقاصدية
والأحكام الفرعية»، منشورات وزارة الشؤون الدينية، تونس 2002، صص 39-54.
- (9) الجرجاني، التعريفات، ط. مكتبة لبنان، 1990، ص 52
- (10) انظر تقيز ابن عربي، ج 1، دار صادر بيروت (د. ت) ص 4
- (11) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 11 وما بعدها.
- (12) E. Kant, *œuvres philosophique*, T II, op. cit, pp 1393- 1413
- (13) حول حضورية ديلثاي في التأويل انظر مثلي طبعه فلسفة التأويل (سبق ذكره). وانظر كذلك نصر حامد أبو
زيد - إشكاليات القراءة والباط التأويل، المركز الثقافي العربي، ط 1992/2 ص 21 وما بعدها

ARCHIVE

ابن خلدون في مرايا الفكر التربوي المعاصر

مصطفى الجليلي (*)



المثلث البنّاء

وهذا يعني أننا ستحدث عن أفكار ابن خلدون حول المعلم من جهة/خصائصه النفسية المعرفية وعن المعلم كمثل للمؤسسة التربوية واختياراتها التعليمية والبيداغوجية أو كفاعل تربوي فحسب، وأخيراً عن المعرفة من زاوية إسهامها في تكوين وصقل ملكات المتعلم.

١ - المتعلم كذات معرفية في فكر ابن خلدون

لقد تعرض ابن خلدون لفطيم المتعلم في ما لا يقل عن خمسة فصول، وهذه هي أهم أفكاره حوله:

النشاط المعرفي كنشاط طبيعي مخلص من شوائب

المورثات ،

بدأ ابن خلدون يذكر ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان ثم يميزه عنه بالفكر، إلا أنه سرعان ما يفاجئنا بفكرة تبدو ثورية في زمانه وهي فكرة تذكرنا بما قام به

ماذا يعني ابن خلدون بالنسبة لنا؟

قد تختلف الإجابات وتتنافس في إسناد الألقاب التشريفية له، ولكننا نختار له من بين كل الألقاب لقباً نحن في أمس الحاجة إليه كعرب وكمسلمين: إنه أبو العلوم الإنسانية، ما دام هيرودوت قد سقه إلى أبوة التاريخ!

وما دام الأمر كذلك، فلا عجب أن نجد فكره قد غطى أغلب مجالات تلك العلوم، و العلوم التربوية من بينها. هذا ما نسعى إلى إثباته ما هنا. ولكن ما هي المرايا التي سنعرض فيها إسهامات ابن خلدون التربوية؟

إنها أولاً امرأة علم نفس التربية المتفاعلة مع مختلف مرايا التيار المعرفي. Le Courant cognitiviste (الاستمولوجيا الشؤنية لجان ياجيه / التيار التاريخي الثقافي: فيغوتسكي / علم النفس المعرفي الثقافي: جيروم برونر / نظرية المعالجة الإنسانية للمعلومات)، وهي آخر امرأة تعليمية المواد Didactiques des disciplines

سنقسم دراستنا لإسهامات ابن خلدون المشرقة في تاريخ الفكر التربوي، بحسب نموذج تصوّر للوضعية التربوية، غداً الآن مشهوراً، وهو ما يعرف بالمثلث البنّاء، الذي يضم ثلاثة أقطاب كما يبينه الشكل التالي:

* باحث في علوم التربية.

وكما (هو) في النخل والكرم من آخر أفق الثبات مع الحلزون والصنف من (أول) (5) أفق الحيوان، وكما في القدرة التي استجمعت فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية» (6).

وإنما أمكن لعلم النفس الحديث الظهور عندما أخذ بأفكار شبيهة بهذه وهي أفكار داروين التي ينتج عنها عدم الفصل بين العضوية *l'organisme* والإدراك أيًا كانت درجته. بل إن عالم النفس التشوي السويسري المشهور جان يابيه قد بنى نظرية البناية المعرفية كلها على النموذج البيولوجي الطبيعي فاستقدم منه مفهوم الاستيعاب *Assimilation* والملاحة *Accommodation* والتكيف *Adaptation*.

فيبدو لنا إذن تأكيد ابن خلدون على ضم الإنسان إلى المملكة الطبيعية الحيوانية بقوله: «وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان...» حلما قويا ومقدمة جريئة للدراسة الحادية الطبيعية الموضوعية لظاهرة المعرفة لدى الإنسان. وعبارة المادة هنا نوردها بمعناها الواسع المتناقص لئلا هو يتنازعنا بل بالمعنى الحسي المباشر. ويؤكد ابن خلدون على ذلك بوضوح عند حديثه عن الملكات «القدرات» والكفايات العقلية (يفوق: «والملاكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ، من الفكر وغيره كالْحِساب والجسمانيات، كلها محسوسة» فتفتقر إلى التعليم» (7).

القدرات والكفايات المعرفية في فكر ابن خلدون

إن ابن خلدون عند حديثه عن الملكات، يفرق بينها وبين الفهم والوعي ويؤكد على ذلك كثيرا: «إن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئ وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلا، وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي...» (8). وتأكيد ابن خلدون على هذا الفرق معناه أنه يميز بين الحالات العابرة العرضية التي يعرض فيها موضوع ما على الإنسان

الباحث في مجال الطبيعيات وأصل الأنواع شارل روبرت داروين (1809-1882) عندما أعاد موضوعة الإنسان في مملكة الحيوان لوجود عناصر أساسية مشتركة كثيرة بينهما. يقول ابن خلدون: «وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع، فيكون الفكر رافعا في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات...» (1). فهو هنا بمفهوم الطباع قد كرس فيها طبيعيا لمسألة الفكر والاكتساب المعرفي وفارق بذلك التصورات الميتافيزيقية المعروفة في نظرية المعرفة في عصره وقبله لدى الفلاسفة المسلمين كالفراي وابن سينا، ولدى الفلاسفة اليونانيين كأفلاطون وأفلاطون وغيرهم. وعن هؤلاء يقول: «وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته [العلم الرحاني] وترتيبها، المسماة عندهم بالعقول [المفارقة]، فليس شيء من ذلك يقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه» (2) وهذا لعمرى قطع إستمولوجي حاد وخط تمايز وافتراق *Ligne de démarcation* شديد الوضوح مع أفكار الأفلاطونية المحدثة حول العقول المفارقة واتصالها بعقول البشر لتمكينها من المعارف الصحيحة.

بل وربما تجاوز بذلك على هذا الصعيد، اللحظة الديكارتية نفسها التي تفصل بين الفكر والجسد وبين الروح والمادة. وإذا بدا أن تعليقنا الأخير على قول ابن خلدون مجرد تأويل من لئنا، فهاهو يقول صراحة: «أن الإنسان من جنس الحيوانات» (3). ويقول عن العقل النظري الحاصل له: «هذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه» (4). فهل بعد هذا الوضوح من وضوح في تقرير الأصل الطبيعي للأفكار على حساب النظرة الماورائية السائدة في عصره وما بعده لقرون أخرى طويلة! بل إن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير عندما ينشئ صراحة نظرية تطورية للكانات الحية: «إن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تغلب إلى الذات التي تتجاوزها من الأسفل إلى الأعلى، استعدادا طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة:

طبعمه الذكاء : هل هو فطري وراثي أم مكتسب لدى ابن خلدون ؟

إن المتزعم البنائي لاين خلدون لقي غاية الوضوح (البنائية هي مدرسة معاصرة في علم النفس المعرفي تؤكد كثيرا على دور المتعلم في بناء معارفه بنفسه)، فها هو يفتي تفاوت البشر في الغالب تفاوتوا يعود إلى مواهب طليعية أو هبات إلهية، على صعيد الذكاء والقدرة على الفهم، بل يوعز أكثر ذلك إلى الاكتساب والاجتهاد في تحصيل المعارف : «وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاعة في فكره بكرة الملكات الحاصلة في النفس، إذ قلنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات فيزدادون (النمو الذهني) بذلك كيسا [تبايعا] لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية فيضة العامي تفاوتوا في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك. ألا ترى إلى أهل الحضرة مع أهل البدو كيف تجد الحضري متحليا بالذكاء مثلا من الكيس [الفطنة] حتى أن البدوي يظنه أنه قلة فاته في حقيقة إنسانيته وعقله وليس لذلك» (12). كما يشهد لنا توافقا عجيبا بين رأي ابن خلدون هذا وبين نظرية العالم الروسي فيغوتسكي والعالم الأمريكي جبروم روبرنر، اللذين يؤكدان على دور السياق الثقافي في تشكيل الخصائص المعرفية للأفراد ويخففان بذلك من نزعة البنائية الكلاسيكية (الجان بياجيه) نحو تعميم نتائجها على كل الأفراد دون أخذ السياق التاريخي الثقافي بعين الاعتبار (13). فابن خلدون قد حقق بحسنه العقلي القوي ومشاهدته الخبيرة لشؤون العقل البشري الحضري والبدوي، الإنجازين معا: الاقتراب الكبير من الفكر البنائي والتنسيب الثقافي لاكتساب الملكات العقلية: القدرات والكفايات المعرفية).

وفي الحقيقة إن مشاهدة ابن خلدون لأحوال المجتمعات وإن لم تبلغ في منهجها درجة الملاحظة المنهجية المضبوطة ضبطا دقيقا بمثل ما نعرف من طرق الضبط اليوم، إلا أنها قد تأقت إليها ووجد لديه وعي جلي

فيفهمه ويحيه وبين حصول قدرة دائمة على إنتاج مثل ذلك الموضوع المعرفي والتصرف فيه بالزيادة والنقصان والتطبيق والتحويل، لقوله : «الحلق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه» وكأنه هنا يميز بين مجرد الحصول على معلومات وبين انتقال أثر التعلم إلى وضعيات جديدة الذي لا يتم إلا ببناء قدرات وكفايات تعليمية ومعرفية مناسبة. وهو يؤكد أن هذه القدرات والكفايات (الملكات) لا تبنى إلا بالتعليم. بهذا يلتقي ولو بصفة حدسية عقلية (من دون تجارب علمية) مع مجلويات علم النفس المعرفي وخصوصا مع نظرية المعالجة الإنسانية للمعلومات حول الكفايات المعرفية وانتقال أثر التعلم (9).

وإذا ما أجرينا مفهوم الملكة لدى ابن خلدون مجرى البنات التقنية المعرفية الممثلة للكفايات التعليمية، وهذا أمر نجده مستساغا، نظرا لكون المفهومين يشتركان في معنى الاكتساب والبناء التدريجي، فإنا سنجد لديه رأيا طريفا يخالف فيه ما ذهب إليه بياجيه من بعده قرون، ويلتقي فيه مع بعض نقاده من معاصريه اليوم (10). وهم ذاك المتعلق بعدم انطباق خصائص المرحلة النهائية المعرفية للفرد على كل المواضيع التي ياشرها في حياته اليومية (وهو ما اعتقده بياجيه عن خطأ أو عن تعميم خاطئ على الأقل). بل إنا نجد الواحد منا بارعا في بعض المجالات ومثبئا ذكاءه وشطاطته فيها وبطيء الفهم والحذق في مجالات أخرى (يمكن أن تجد أشخاصا متمكنين من عديد النظريات الفلسفية المعقدة ولكنهم لا يحسنون لعب الدومينو مثلا، حتى أمام أشخاص أطرودوا من المدرسة منذ مرحلة تعليمهم الابتدائي). يقول ابن خلدون : «إن الملكات صفات للنفس وألوان فلا تزدهم وقل أن تجد صاحب صناعة يحكمها م يحكم من بعدها أخرى ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الإجابة، حتى أن أهل العلم الذين ملكتهم فكرة فهم بهذه المثابة، ومن حصل منهم على ملكة من العلوم وأجادها في الغاية قل أن يجيد ملكة علم آخر عى نسبته» (11).

ارتكاز للارتقاء إلى صيغها العليا . يقول ابن خلدون : «اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً قليلاً وقليلاً قليلاً، يلقي عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن» [الاختصاص المعرفي] هي أصول ذلك الباب، ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها حياته لفهم الفن» [الاختصاص المعرفي] وتحصل مسأله ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في تلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها... [وهكذا مرة بعد مرة إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجد ملكته... فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته] (17) .

يتوافق هذا القول إلى حدّ ما مع نظرية برونر في التعليم والتعلم، وهي النظرية اللولبية، كما أسلفنا، كما يتوافق أو يشابه على الأقل مع المفهوم الليداكتيكي الذي صاغه جان بيار أصفلتي المعروف بـ «مستوى صياغة المفهوم» Le Niveau de Formulation du Concept (18) . كلّما تقدّم مفهوم التّفنّس لتلائمة الابتدائي على أنّه عملية ميكانيكية؛ شهيّق لزيّفر ثمّ نلجعه في مفهوم الدورة الدّموية في التعليم الثانوي ثمّ ضمن مفهوم L'oxydo réduction لمن تّاح له فرصة متابعة تكوينه في العلوم البيولوجية في الجامعة. ويقول ابن خلدون عن ضرورة احترام ما يعرف في المدرسة البتائية بالمرحلة الثّنوية للمتعلم : «وقد شاهدنا كثيراً من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفاداته ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المغفلة من العلم... ويحسبون ذلك مراتاً على التعليم وصواباً فيه... ولذلك قبل أن يستعد لفهمها فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجياً... وإنّ المتعلم إذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق» (19) . فهذه المقاربة الخلدونية للتعليم مقاربة نمائية

بها . يظهر ذلك مثلاً من خلال تأكيده على دور الحنكة في التجربة [التي] تفيد عقلاً [كما] تفيد الملكات الصناعية عقلاً والحضارة (14) كاملة تفيد عقلاً (15) .

الصناعة كنوع من التعلّات في نظر ابن خلدون :

كمثال على نوع مخصوص من التعلّات التي تعرض لها ابن خلدون ، نذكر المهارات الحسية الحركية، كالصناعة . يقول ابن خلدون عن تعلّمها : «اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، ويكونه عملي هو جسماني محسوس، والأحوال الجسمانية نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل... والملكة صفة واسعة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرّره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة ونقل المعاينة أوعب وأتمّ من نقل الخبر والعلم». نجد هنا أثرًا واضحًا للتصنيف المعرفي الذي يفصل اليوم، في إطار نظرية المعالجة الإنسانية للمعلومة Théorie du traitement humain de l'information، بين المعارف التصريحية connaissances déclaratives، والمعارف الوسيطة connaissances procédurales، وتكتب أنهما يجتمعان في بعض المهارات التي يلبّدها المرء (قوله : «ملكة في أمر عملي فكري»).

II - التعليم ومدى تلاؤمه مع خصائص المتعلم النضجية في فكر ابن خلدون :

التدرج في التعليم والتعلم (أو احترام المراحل النضجية للمتعلمين) :

نجد لدى ابن خلدون إشارات واضحة وقوية إلى ما يسمّى اليوم بالمنهج اللولبي في التعليم والتعلم (16). وهو منهج يقضي بأمرين معاً : التدرج في التعليم والعودة على بدء مع الارتفاع بدرجة المعارف . وفي الأخذ بهذا المنهج احترام لمراحل النمو الفعني للمتعلم من جهة وأخذ بمبدئي الترابط ونقطة الارتكاز من جهة ثانية : الترابط بين المفاهيم واتخاذ الصيغ الدنيا لها نقاط

ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو الظاهر بغير ما في ضميره خوفا من اتساع الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقضت عن غايتها ومدى إلتسانها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين» (22) ولا فائدة من التعليق على هذا الكلام فهو من البلاغة والعمق ما يثني عن الزيادة عنه.

III - قطب المعرفة في فكر ابن خلدون التربوي

رأى ابن خلدون في مدى إسهام حفظ القرآن في تكون ملكة اللغة لدى المتعلمين،

لقد خاض ابن خلدون في وظائف مختلف العلوم في علاقتها بتكوين عقل المتعلم، من لغة وحساب وهندسة وغيرها إلا أننا سنقتصر هنا على إبراز رأي طريف له حول مدى استفادة المتعلمين من حفظ القرآن في تكون ملكة اللغة لديهم. إذ الرأي الشائع إلى يوم الناس هذا أن هذا أمر حاصل لا محالة، فيطالعنا ابن خلدون بهذا القول الجريء: «فأما أهل إفريقية والمغرب فأفادهم الاقتصاد على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة كما أن البشر مصروفون عن الاتيان بمثله (23)، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام» (24). ثم سيستشهد بعد ذلك بمنهج أبي بكر بن العربي (وهو غير محي الدين بن عربي) «ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ (يعني قلب الطريقة المتبعة بأن يتهي إلى دراسة القرآن لا أن يبدأ بها).

شوائية من دون شك، كما أن فكرة استدماج المكتسبات الذهنية القديمة في صلب الجديدة منها وإدرة بكل وضوح في الفقرة السابقة، وهو ما يشبه فكرة المرور إلى توازن معرفي أرقى ومضيف لدى حصول تعلم جديد كما نجدهما لدى بياجيه، دون أن تصل إلى حد التطبيق معها تطابقا كاملا بطبيعة الحال،

نقد ابن خلدون للتلقين والعنف في التعليم :

لا يذهبن في ظلنا بورود كلمة تلقين في ما سبق من قول ابن خلدون أنه يريد به التلقين بمعنى التمرير للمعارف إلى المتعلمين وقبولهم السلبي لها. فهو ينتقد بشدة التعليم التلقيني L'enseignement verbal ويدعو إلى بحث المتعلمين على المشاركة في بناء المعارف من خلال وضعيات المحاور والمناظرة، وهي التي يميز عنها الآن بوضعيات التفاعل أو الصراع المعرفي الاجتماعي (20). يقول ابن خلدون في هذا الشأن مطلقا من مشاهداته لأحوال التعليم في زمانه بأقطار المغرب والأندلس خاصة: «وبقيت فارس وسائر أقطار المغرب خلوا من حسن التعليم من لدن التفرغ لتعليم قوطية والقيروان، ولم يتصل سند التعليم فيهم فحضر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم. وأيسر طرق هذه الملكة فتح اللسان بالمحاور والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها، فتجد الطالب منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكونا لا ينطقون ولا يفاضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف والقدرة على نقل أثر التعلم، في المفهوم المعاصر في العلم والتعليم» (21).

وإذا كان ابن خلدون لمجرد التلقين والحفظ من المتلقين فهو للتربية التعسفية المتجاهلة لدافعية المتعلمين أنقد ذلك أن «إرهاق الحذاق في التعليم مضر بالتعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة، ومن كان مريأ بالعنف والقهر من المتعلمين... سطا به القهر وضيق على النفس في اتساعها، وذهب بنشاطها

العلوم وبين المفاهيم العلمية في حد ذاتها. وهو ما يعرف لدينا اليوم في ديداكتيك المواد بـ"عملية النقل التعليمي-التعلمي" 29. أي، تطويع المادة العلمية لقدرات المتعلمين الفعنية. وهذا النقل أو التطويع يتم في ثلاث مراحل: من المعرفة المشخصة Savoir personnelisé إلى المعرفة العالمية، ثم من المعرفة العالمية إلى المعرفة المراد تعليمها (البرامج)، وأخيرا من المعرفة المراد تعليمها إلى المعرفة المعلّمة (ويقوم بها المعلم وتسمى النقل الداخلي). وهذا النوع الأخير من النقل هو الذي اكتشفه ابن خلدون ونبه إلى المسافة المعرفية (الإيستيمولوجية) التي تفصله عن المعرفة العلمية الحقيقية. وهذا لمعري يتم عن دقة ملاحظة وحدة ذكاء لديه، وقد سبق به علوم الديداكتيك بسبعة قرون كاملة. وما هي أقواله في ذلك: «الاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم مختلطة على المتعلم، حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم. ولا يدرك عنه ذلك إلا مباشرة لاختلاف الطرق فيها من المتعلمين. فلقاء أهل العلوم، وتعدد المشايخ يفيد نميذ الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرب العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق تحصيل» (30). أي، مجرد نقول تعليمية ولا علوم محضة في حد ذاتها.

خاتمة :

لربما طغى على أسلوبنا في هذه الدراسة التمجيد والتعريض. نعم! ولكن هنا لا يعود، في تقديرنا، إلى نظرتنا الشخصية للأمور بقدر ما يعود إلى عبقرية ابن خلدون وحسنه العقلي النفاذ. ولا يصل بنا الأمر بطبيعة الحال إلى التناقص من الفروق الإستيمية الجوهرية بين الفضاء الثقافي الذي عاش فيه ابن خلدون وفضائنا الثقافي العلمي المعاصر، والدليل على ذلك أننا عندما وجدنا فارقا صارخا في الخطاب لديه عما هو لدينا الآن بخصوص النظرة اللسانية Linguistique إلى اللغة، عندما

... ثم قال [القاضي بن العربي كما يورده ابن خلدون]: «ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أول أمره، يقرأ ما لم يفهم ويتعصب [يتصب] في أمر غيره أهم عليه» (25).

وإن كنا قد جاربنا ابن خلدون في كل ما تقدم فلنا نجدنا هنا مضطرين إلى مناقشته، لا لمخالفته في عدم البدء بدراسة القرآن، وإنما في تفسيره لظاهرة علم نشوء ملكة اللسان من مجرد حفظ القرآن. فابن خلدون قد ذهب في ذلك مذهبا نستغرب له وهو مذهب المعتزلة الذين يقولون بالصرقة (صرف الله الناس عن الإتيان بعقل القرآن) بينما هو أشعري ولا معتزلي. والمهم هنا هو أن القول بالصرقة حكم غير طبيعي بل حكم ما وراثي أراد أن يجتنب حكما ما وراثيا آخر والذي هو القول بالإعجاز اللغوي للقرآن، وإذا به يشهد نفس المعصرا والأقرب للصحة، في طعنا، هو رأي القاضي بن العربي، الذي أورده ابن خلدون، وهو عدم استفادة الصبيان من دراسة ما لا يفهمون. وهذا الرأي هو الأقرب إلى منطق الدراسات اللسانية الحديثة التي تجعل التواصل الوظيفية الرئيسية للغة وتؤكد على أهمية التعليم الوظيفي لها (26) ولقد بينت دراسة حديثة أنجزت في الجامعة التونسية أن الأطفال الذين يدرسون بالروضة والكتاب أحسن أداء في السنة الأولى من التعليم الأساسي من الذين يدرسون في الكتاب فقط حتى في مستوى اللغة فضلا عن الحساب وغيره من المواد (27). وهذا يعود بطبيعة الحال إلى مسألة احترام المرحلة التنشئية للطفل. أما قول آلان (الفيلسوف الفرنسي) عن ضرورة معايشة الأطفال للنصوص والآثار الفنية الرائعة (28) فهذا لا يتعارض مع ما نقله، لأن هذا يكون فعلا مفيدا عندما يتم في سياقات وظيفية ووضعية دالة بالنسبة للمتعلمين.

اكتشاف ابن خلدون لظاهرة النقل التعليمي :

ومن طريف الأفكار "الديداكتيكية" لدى ابن خلدون، فكرة التفریق بين الاصطلاحات في تدريس

تعلّق الأمر بالقرآن، صعدنا بذلك ولم نتوان في نقده، وإن تكن له، والحق يقال، آراء أخرى حول اللغة، في مستوى تداولها العادي بين الناس مشافهة وكثافة، آراء جديرة بالاحترام، وليس ها هنا مجال لذكرها.

وعموما يمكن القول إنّ ابن خلدون هو بالنسبة للفكر الاجتماعي، وللفكر التربوي المعاصر على نحو خاص، ما هو أفلاطون بالنسبة للفلسفة ككل. بل حتّى أكثر من ذلك بكثير من مناحي عدّة.

الهوامش والإحالات

- (1) ابن خلدون، المقدمة، هامش "فصل في الفكر الإنساني" عوضا عن "فصل في أن العلم والتعليم طبيعيا في العمران البشري"، الذي ورد في نسخة دار الكتاب، ذكره ناشر الدار التونسية للنشر، 1991 ص 521
- (2) المصدر السابق، فصل في علوم البشر وعلوم الملائكة، الدار التونسية للنشر، 1991 ص 571.
- (3) المصدر السابق، فصل "أن الإنسان جاهل لذاته عالم بالكسب، ص 537.
- (4) المصدر السابق نفسه.
- (5) عبارة (أول) الثانية لم نحدثها في نسخة الدار التونسية للنشر. ولعلّها سقطت سهوا، إذ المعنى لا يستقيم إلّا بها، حسب اعتقادنا، ولذلك أثبتناها
- (6) المصدر السابق، فصل في علوم الأنبياء عليهم السلام، ص 572
- (7) المصدر السابق، فصل "أن الإنسان جاهل لذاته عالم بالكسب، ص 537.
- (8) المصدر السابق، فصل في أن تعلم المعلم من جملة الصنائع، ص 522.
- (9) V par exemple, Cardinet J. Capacités, compétences et indicateurs: quel statut scientifique ? dans Evaluation scolaire et pratique, Bruxelles: De Bock 1988 p. 129-138
- (10) V par exemple, Vandenplas Holper, Ch., Le développement psychologique l'âge adulte et pendant la vieillesse: Maturité et sagesse, Paris, PUF, 1998.
- (11) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، فصل في أن من حصلت له ملكة في صناعة فقلّ أن يجيد بعدها ملكة أخرى، ص 487-488.
- (12) المصدر السابق، فصل في أن تعليم العلم من جملة الصنائع، ص 525-526.
- (13) 13 Bruner, J., L'éducation: entrée dans la culture, trad. Y. Bonin, Retz, Paris, 1991.
- (14) انظر هنا إلى تخصيصه للعقل بالحضارة التي ينتمي إليها، وهو عين ما يذهب إليه أنصار التيار التكريخي الثقافي (هيجوتسكي مثلا).
- (15) ابن خلدون، المصدر السابق، فصل في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلا، ص 518.
- (16) V. par exemple, Giordan, A. et De Vicchi, A., Les origines du savoir, Delachaux (16) et Niestlé, 1987.
- (17) ابن خلدون، المصدر السابق، فصل في وجه الصواب في تعليم العلوم وطرق إفادته، ص 695-696
- (18) V. Astolfi, J-P et De Velay, M., La didactique des sciences, Paris, PUF, 1989.

- (19) المصدر السابق، الفصل السابق، ص. 696.
- (20) V par exemple, Jonnaert, Ph. Conflits de savoir et didactique, De Bück Université, 1988
- (21) ابن خلدون، المصدر السابق، فصل في أن تعليم العلم من جملة الصنائع، ص. 523-524.
- (22) المصدر السابق، فصل في أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم، ص. 703-704
- (23) القول بالصرقة كالمعتزلة!
- (24) ابن خلدون، فصل في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه، ص. 700-703.
- (25) المصدر السابق نفسه.
- (26) V. par exemple, Widdowson, H.G. Une approche communicative de l'enseignement des langues, Coll LAL, Paris, Hatier, 1981
- (27) دراسة للطالبة سعاد محمد أعدتها لنيل شهادة الدراسات المعمقة في علوم التربية، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2001.
- (28) الآن، مقالت في التربية، دار المعرفة، 2004
- (29) V par exemple, Chevallard, Y. La transposition didactique, du savoir savant au savoir enseigné, Grenoble, LA Pensée Sauvage, 1982.
- (30) ابن خلدون، المصدر السابق. فصل في أن الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم، ص. 705.

ARCHIVE

اللغة واكتسابها في مقدمة ابن خلدون

مجلدي بن عيسى (*)

تمهيد

التي يقوم عليها تصوّر ابن خلدون للغة، هذه العناصر كما حددها عبد السلام المسدي : التصويت والتواصل والعقد الاجتماعي (1).

فاللغة أولاً «فعل لساني»، واللسان في هذا السياق من التعبير الخلدوني، لا يعني اللغة (2) بل جهاز التصويت البشري، بحيث يفهم هنا في إطار دلالة الجزء هلى الكل من جهة أن اللسان عنصر من عناصر جهاز التصويت، بحيث يحتل اللسان بينها مكانة مهمة في توزيع الأصوات اللغوية وتحقيق الفروق بينها.

فاللغة بهذا الاعتبار أصوات متمايز بعضها عن بعض، تصدر عن جهاز التصويت البشري الذي يتولى تقطيعها، بفعل حواجز مختلفة في جهاز التصويت من بينها اللسان، وهو ما ينشئ الحروف. يقول ابن خلدون في هذا الصدد : «اعلم أن الحروف في النطق هي كيفيات الأصوات الخارجة من الحنجرة تعرض عن تقطيع الأصوات بقرع اللهاة وأطراف اللسان مع الحنك والحنق والأضراس، أو بقرع الشفتين أيضاً، فتتباير كيفيات الأصوات بتباير ذلك القرع، وتجيء الحروف متمايزة في السمع، وتتركب منها الكلمات الدالة على ما في الضمان» (3).

ينبه ميشال زكريا إلى أن ابن خلدون في هذا الكلام قد أدرك مسألة مهمة من مسائل الدراسات اللسانية

تعتبر مقدمة ابن خلدون مرجعاً ذا أهمية خاصة لكن من يروم البحث في فلسفة صاحبها (1332 - 1406 م) في علمي التاريخ والعمران البشري، وإذا كان الثاني منهما فناً مستتباً لتمحيص علمية الأول وتخليصه ممّا علق به من أخطاء المؤرخين، فقد حفلت المقدمة بأراء عميقة في كل علم وفن وصناعة وفكر هي ممّا يعرض في العمران بدويّه وحضريّه.

ضمن هذا الإطار لم يغفل ابن خلدون عن النهاية اللغوية في المقدمة، بل أولاها عناية خاصة وأثارتها قضاياها ومسائلها عدداً نحوي من يهتد قضايا الاكتساب وفساد الألسن وتغيرها ونشأة العلوم اللغوية وتطورها. وستناول في هذا البحث مسألة اكتساب اللسان وفساده، ومواقف ابن خلدون ممّا آل إليه اللسان العربي في عصره منطلقين من تعريفه للغة وتصوره لدورها ضمن فلسفته في العمران البشري.

1 - تعريف ابن خلدون للغة :

يعرف ابن خلدون اللغة بقوله : «اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تميز في هذا التعريف بين ثلاثة عناصر، تمثل الأسس

* أستاذ تعليم ثانوي بوزارة التربية والتكوين.

الحديثة في مجال الصوتيات، وهي مسألة تحديد الصوت (Phonème) كوحدة صوتية مميزة. يقول زكرياء: «يلاحظ ابن خلدون أن مخارج الحروف متصلة بالجهاز الصوتي عند الإنسان، إلا أن الأصوات اللغوية تنقطع إلى وحدات متغايرة يحددها الاستعمال اللغوي فيأتي كل صوت لغوي متميزاً في السمع عن بقية الأصوات اللغوية، وهذه الأصوات اللغوية المتميزة هي التي تؤلف الكلام» (4).

وعلى أساس هذا الاستقراء يستنتج زكرياء قائلا: «عما لا شك فيه أن ابن خلدون أدرك بكلامه هذا مفهوماً وضعياً تقوم عليه دراسة الأصوات اللغوية وتحليلها ونعني به مفهوم للتغاير» (5)، بل إنه يذهب بالحفاوة بهذا الرأي الذي يستخلصه من حديث ابن خلدون عن نشأة الأصوات اللغوية وتغايرها، إلى التنبيه إلى درجة التغارب بين رأي ابن خلدون وبين رأي دي سوسير في حديث عن مبدأ التمايز (6).

ومهما تكن درجة التغارب بين رأي ابن خلدون وآراء اللسانيين المحدثين (7)، فإنه يمكن التأكيد على أن العنصر الصوتي في تعريف ابن خلدون للغة «عناصر الطويل» وهو المقصود بقوله «إن اللغة فعل لساني» «في المعنى الفاعل لها وهو اللسان».

إلا أن المكون الصوتي في اللغة، وإن مثل مادتها الأولى فإن تلك المادة تظل غفلاً بعيداً عن مبدئي التراضع والاصطلاح، كما أن جل المبادئ التي يقوم عليها انتظام الأصوات في اللغة تظل اعتباطية دون اعتبار العاية التواصلية للغة.

إن العاية التواصلية للغة هي العنصر الذي قدمه ابن خلدون على غيره من العناصر في التعريف الذي تنخصه، حيث يقول: «اعلم أن اللغة في المعارف عليه هي عبارة المتكلم عن مقصوده» كما أنها: «فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام»

هناها تكمن أهمية اللغة كحدث إنساني مميز، فهي

التي تتيح لمكتملها التواصل مع أفراد بيته، وتيسر له التعبير عن آرائه وأحاسيسه وإيصالها للآخرين، وهو جوهر التمايز الإنساني عند غيره من الكائنات وإليه يعزى اهتمام ابن خلدون باللغة كمكون جوهري من مكونات الاجتماع الإنساني.

يعتبر العنصر التواصلية في تعريف ابن خلدون للغة من أظهر العناصر عنده، وأقواها حضوراً لا في هذا التعريف فقط، بل وفي مجمل المقدمة، ذلك أننا نعتز في كثير من مواقعها على إشارات كثيرة عن العاية التواصلية للغة، حيث يقول ابن خلدون: «واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني» (8)، كما يقول في موضع آخر: «واللغات وسائل وحجب بين الضمائر، وروابط وختم على المعاني» (9)، كما يقول أيضاً في موضع ثالث متحدثاً عن اختلاف لغة المشرق عن لغة أهل المغرب ولغة أهل الأندلس: «وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإيابة عما في نفسه، والشفقة» (10).

لا يمكن أن نلاحظ في هذه الإحالة الأخيرة أن ابن خلدون لا يستعمل مصطلح «اللسان» للدلالة على جهاز التصويت، بل يستعمله مرادفاً لمصطلح اللغة، فكلامهما (اللغة واللسان) أداة يتوصل بها إلى تأدية المقصود الدلالي والإيابة عما في النفس من المعاني، وهو ما يذهب إليه عبد القادر المهيري بقوله: «واضح هنا أن لاشيء يفصل اللسان عن اللغة، إذا هما على قدم المساواة في تأدية المقصود والإيابة عما في النفس»، ثم يضيف: «ولاشك أن مجموعة من الاستعمالات الأخرى يستفاد منها أن ابن خلدون لا يميز بين المصطلحين المذكورين، وأن انتقاله من أحدهما إلى الآخر ليس اختياراً واعياً ولا يتم عن قصد محدد» (11)، إلا أن المهيري يعود ليستدرك قائلا: «إلا أنه إذا أعننا النظر في سياقات أخرى من المقدمة وجدنا من الأسباب ما يحيل بنا إلى الاعتقاد بأن هذا الإزدواج لا يمكن حمله دائماً على الترادف القائم في الاستعمال بين

المصطلحين، وأن الترادف بين اللغة واللسان لا يتجاوز معنى الأداة التي يعبر بها الإنسان عن مقصوده» (12)، وبناء على ذلك يستنتج المهيري قائلاً: «فاللسان مرادف للغة من حيث دلالة كليهما على نظام علائقي بعينه، وهذا ما يفسر ورودهما في المقدمة بهذا المعنى موصوفين أو مضافين قصد التخصيص أو الزيادة في التعريف» (13).

إنّ ما يؤكد ما ذهب إليه المهيري في تعليقه للترادف بين مصطلحي اللسان واللغة عند ابن خلدون، نشر عليه في العنصر الثالث من عناصر التعريف الخلدوني للغة، فإذا كان اللسان مرادفاً للغة من جهة كونهما دالين على نظام علائقي بعينه، فإنّ هذا النظام العلائقي لا يكسب صفته تلك إلاّ من مصطلح وتواضع أو عقد اجتماعي بعبارة عبد السلام المسدي، وهو ما يشير إليه تعريف ابن خلدون للغة بقوله: «وهي (اللغة) في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها».

يتجاوز ابن خلدون هنا الجدل حول أن تكون اللغة توقيفاً أم اصطلاحاً، ويرفض أنّها اصطلاح في كلّ أمة بحسب لغتها ولسانها ومفهوم الاصطلاح، في هذا التعريف الخلدوني إنّما يؤكد على كون اللغة ليست قراراً معلوم الجهة والأصول يلتزمه أفراد البيئة الواحدة، بل هي اتفاق ضمني مستر الأصول. ولعلّه إلى هذا يشير ابن خلدون في موضع آخر من المقدمة حيث يقول متحدّثاً من النقل في اللغة العربية: «واعلم أنّ النقل الذي ثبت به اللغة إنّما هو النقل عن العرب أنّهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا نقل عنهم أنّهم وضعوها لانه متعذر ومبعد ولا يعرف لأحد منهم» (14).

إنّ المقابلة هنا بين الاستعمال والوضع وتغليب الاستعمال معياراً للنقل، مقابل نفى مصوّر الوضع، مما يمكن أن يؤكد المبدأ الاصطلاحي للغة، فاللغة كيان طبيعي حي، ومبدأ الاصطلاح فيها يبدو آلية ديباميكية فاعلة في داخلها، بحيث لا يقتصر دوره على فترة زمنية معينة يعرف بها أصول لغة ما، بل هي آلية فاعلة بوجود المجموعة اللغوية واستعمالها للغة التي تتحقّق من خلالها اتّصالها مع

إنّ الطبيعة الاصطلاحية في اللغة هي بالذات التي تتيح لتكلمها التواصل عبر قناة تواصلية ثابتة بثبات الاصطلاح على الدلالة التي تعبّر عنها الألفاظ في اللغة الواحدة» (15). بل إنّ ابن خلدون يذهب أبعد من ذلك حين يجعل العلوم اللغوية لاحقة للاصطلاح، فالاصطلاح هو المحلّ للمعاني أصلية وفرعية: «فإذا عُرِف الاصطلاح - يقول ابن خلدون - واشتهر صحّت الدلالة، وإذا طبقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحّت البلاغة ولا عبرة لقوانين السّحابة في ذلك» (16).

هذه هي العناصر المميّزة لتعريف ابن خلدون للغة، فاللغة في التصوّر الخلدوني اصطلاح بين مجموعة بشرية معينة - ليست الأولى ما ينتجه جهاز التصويت البشري من أصوات تقوم على مبدأ التمايز، تنظم في اصطلاحات للتعبير عن المعاني المراد تبليغها لتحقيق التواصل بين أفراد تلك المجموعة.

كما يشير ابن خلدون في ثانياً هذا التعريف إلى الطبيعة التصوريّة للغة، فكون اللغة اصطلاحاً لا يردّ لتغير الاستعمال، يجعل من اللغة كياناً طبيعياً متصوّراً بحسب الحاجة التواصلية لتكلمها، هذه الطبيعة التطوريّة للغة يمكن أن تعال المستوى التركيبي والدلالي أيضاً (17).

جملة هذه المعطيات يمكن أن ترسم لنا حدود المتصوّر الخلدوني للغة، فمما لا شكّ فيه أنّ ابن خلدون ليس لسانياً ولا عرف عنه تصنيف في مسائل / اللغة، مما يجعل كلّ محاولة لرجة ضمن هذه الدائرة باطلة وإن جاء ذلك من باب الاحتفاء بنبأته والتأكيد عليها (18).

الإحاطة بمبادئ وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله» (22).

هذا المصطلح ينسب ابن خلدون إلى اللسان بداية من الفصل الخامس والأربعين (23)، ويتحدث بداية من هذا انفصل عن المملكة اللسانية ومملكة اللسان موضحاً حدودها المفهومية، مفصلاً شروط تحققها وعوامل فسادها.

2.1. الحدود المفهومية للمملكة اللسانية:

يقوم المفهوم الذي يقدمه ابن خلدون للمملكة في بداية الباب السادس على شقين: شق نفسي عقلي يقوم على الإحاطة بجملة المبادئ والقواعد التي يتأسس عليها موضوع المملكة، وشق صناعي يقوم على الحدق والتفنن والاستيلاء وهو الذي تظهر عليه المملكة للعيان من خلال دورته تمكنها واستحكامها وجودتها. كلا الشقين يتحدقان انطلاقاً من تصور ابن خلدون للمملكة كمعطى جبري اكتسابي ينمو: «ويعني هذا - كما يشرح عبد السلام الشواي - أن المملكة بالنسبة إليه لاكتسبها النفس إلا بواسطة الحواس، عكس نمط آخر من المعرفة بالأنبياء والمتصوفة، والتي لا تكتسب إلا بفعل استغراق الروح في ماعتها الخاصة. ويخص هذا الأهلالي البدنية والفكرية بدما بفعل التفكير» (24).

لأن ابن خلدون لا يكتفي بهذه الحدود الأولية لتحديد مفهوم المملكة، فقد حرص على تمييز هذا المفهوم عن معنيين: فهم القوانين والوعي بها من جهة، والجملة والطبع من جهة أخرى.

يفي ابن خلدون أن تكون المملكة اللسانية معطى فطرياً جلياً، مؤكداً على خطي الاعتقاد بذلك رداً هذا الخطأ إلى تمكن المملكة واستقرارها واستيلاء صاحبها عليها حتى أنها تبدو كأنها ولدت مع صاحبها ولم يكتسبها اكتساباً، يقول ابن خلدون: «إن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت وكأنها طبيعة

وإنما يفهم تعريفه للغة ضمن اهتمامه بالعمران البشري والعناصر المؤسسة له وديناميات نشأته واستمراره، وهو الموضوع المحوري للمقدمة، ولا يخفى ما للغة كخاصية إنسانية من أهمية في نشأة الاجتماع البشري وتحولاته العمرانية. من خلال هذا المدخل كان اهتمام ابن خلدون باللغة في المقدمة، وعلى ضوء مكانتها ووظيفتها في الاجتماع البشري صاغ تعريفه لها، وعلى أساس هذا التعريف سيهتم بقضايا اكتسابها وتفرعات علومها ودورها ضمن تحولات الاجتماع البشري.

2. اكتساب اللغة في مقدمة ابن خلدون:

يؤكد ابن خلدون على أن اكتساب اللغة لا يحقق إلا بتمكن ملكة اللسان عند متكلم اللغة. ومصطلح المملكة عنده مصطلح شامل تردد في جل فصول البابين الخامس والسادس مع قضايا التعليم والتعلم فتعلم الصنائع والعلوم عند ابن خلدون هو تحصيل لملكة أو لجملة ملكات. يقول عبد السلام الشواي متحدثاً عن أهمية مفهوم المملكة ونمطه في مقدمة ابن خلدون: «إن هذا المفهوم الذي كان له عند الفلاسفة معنى أخلاقي وفكري بالأساس، يستعمل عند ابن خلدون لاحتواء حقل واسع جداً يشمل اللغة والعقيدة والصناعات والعلوم، ويعرفه باعتباره خاصية قارة، ناتجة عن عمل متركز إلى غاية تثبيت شكلها. ذلك أن الملكات تشبه ألوان الروح التي تتكون تدريجياً، وتثبت بكيفية أفضل حينما يكون فرد معين في حالته الطبيعية البسيطة، ويصحر ما تكتسب الروح أهلية معينة تفقد بساطتها الأولى، ويضعف استعدادها، وتضع قدرتها على استقبال أهلية ثانية» (19).

ولعل أول استعمال لهذا المصطلح في الباب السادس (20) هو الذي جاء في الفصل الثاني منه (21)، حيث يقول: «وذلك أن الحدق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في

إلا أن تخليص مفهوم الملكة من اعتبارها فطرية جبيلة وربطها بمبدأ الاكتساب لا يتيها من الخلط مع تصورات أخرى يمكن أن تسمي إلى مفهومها، ومن هذه التصورات التي حرص ابن خلدون على تمييزها عن مفهوم الملكة هو اعتبار الملكة مرادفا للعلم بموضوع الملكة.

يقول ابن خلدون في تمييز مفهوم الملكة عن معنى العلم بموضوع الملكة : « وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه » (29).

كما يقول في تمييز مفهوم الملكة اللسانية عن العلم بقوانين العربية وصناعتها : « والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة فهي علم كيفية لا نفس كيفية، فليست نفس الملكة، وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما ولا يحكمها عملا » (30).

يشرح إلى خلدون الفرق بين العلم بالقوانين اللغوية والملكة اللسانية بالقول : « وكذلك تجد كثيرا من جهابذة النخبة المهرة في صناعة العربية المحيطين علما بتلك القوانين، إذا سئل في كتابة سطرين إلى أعنيه أو ذي مودة أو قصد من مقصوده أخطأ فيها الصواب، وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي، وكذلك نجد كثيرا ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور ولا شيئا من قوانين صناعة العربية، فمن هنا يعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة » (31).

فالملكة اللسانية ليست هي العلم بالقوانين اللغوية، وإنما هي «إجادة تأليف الكلام» على حد عبارته بما في الإجادة من معاني «الحقن والتفنن والاستيلاء» والعبارة له أيضا.

وجبلة لذلك المحل، ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعرابا وبلاغة أمر طبيعي، ويقول : كانت العرب تنطق بالطبع وليس كذلك، وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي كأنها جبلة وطبع » (25).

إن الملكة إذن ليست جبلة وطبعيا وإن ظهرت كذلك، وهو ما يعممه ابن خلدون على جميع الملكات الصناعية قائلا : « ألا ترى إلى أهل الحضرة مع أهل البادية، كيف تجد الحضري متحليا بالكاء مملتا من الكيس، حتى أن البدوي ليظنه أنه قد فاتته في حقيقته الإنسانية وعقله، وليس كذلك... فلما استل الحضري من الصنائع وملكانته وحسن تعليمها، ظن كل مقصر عن تلك الملكات أنها لكامل في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلة عن فطرتها، وليس كذلك » (26). إن رد الملكة واستحكامها إلى زيادة في الحقيقة الإنسانية، وإلى الفطرة والجبلة هو من باب الوهم عند ابن خلدون، ولا يمكن أن ترد الملكات لغير الاكتساب.

إن الملكات في التصور الخلدوني للبهان مبادي اكتساب ولا يورث ولكنه لا يغي الأرضية الفطرية لعملية الاكتساب ف : « يقول الملكات وحصولها للطبع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر » (27) كما يقول ابن خلدون، وبالمقابل فإن اكتساب الملكات : « يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاعة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس » (28).

فالملكة اللسانية إذن مكتسبة تهيج الفطرة لسلامة اكتسابه وتمكنه، فيزيد اكتساب الملكة النفس نماء والفكر توقفا مما يهيئ بدوره إلى توهم أن ما يرى من ذلك النماء والتوقد حاصلان من زيادة في الحقيقة الإنسانية لصاحب الملكة أي من فطرتها وجبلة، لا من الملكة ذاتها، وهو ما حرص ابن خلدون على نفيه وتفنيد، مؤكدا في المقابل على مبدأ الاكتساب في تحقق الملكة ورسوخها وجودتها.

إلا أن هذا التميز الذي يحرص عليه ابن خلدون في سعيه لتحديد مفهوم المملكة، لا ينفي عنده العلاقة بين المملكة اللسانية وقوانينها، فجودة المملكة اللسانية تمرّ حتماً من خلال استجابة المتكلم لتلك القوانين، وإن لم يكن واعياً بها عارفاً بعلومها معرفة واعية دقيقة.

إن العلاقة التي تنشأ بين المملكة اللسانية وقوانينها هي علاقة اشتغال، حيث تتحقق المملكة من خلال قوانين تشمل عليها هذه المملكة، يستعملها المتكلم عفواً دون أن يكون واعياً بها وعياً جزئياً أو كاملاً، بل هو اكتسابها ضمن اكتسابه للملكة ذاتها كآلية إنتاج للكلام. وهو ما يعني أن ابن خلدون يميز بين نوعين من القوانين اللغوية: القوانين الصمّية التي يقوم عليها عمل المملكة اللسانية، وهو ما يعرف في النظرية التوليدية بالكفاية اللغوية (32)، وبين القوانين التي استنبطها النحاة وأهل البيان وسائل للتعليم. يقول ابن خلدون في تمييز هذه القوانين المستنبطة عن قوانين الكفاية اللغوية: «تلك القوانين إمّا هي وسائل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها وأصاروها علماً بحتاً، ويعلمون عن ثمرتها» (33).

إن المملكة اللسانية في تصوّر ابن خلدون هي الملكة بتلك القوانين وليست القوانين ذاتها، وهو ما يعني أن المتكلم اللغة معرفة ضمنية بتلك القوانين والقواعد تقود عملية التكلم عنده، وإن لم يكن عالماً بحقيقتها العلمية: «فالإنسان الذي اكتسب المملكة اللسانية وأنقذ التعبير في لفته ليس بالضرورة عالماً بأساليب الإعراب وبصناعة العربية» يقول ميشال زكرياء، ثم يضيف: «والمملكة ليست القواعد التي تنصّ الكتب اللغوية عليها، وإمّا هي المعرفة القائمة عند متكلم اللغة بالقواعد والقوانين التي تتيح له بالذات أن يتكلم لفته، كما أنها ليست صناعة العربية بل صناعة العربية تقوم على المعرفة بقوانين المملكة أي المعرفة بقواعد اللغة» (34).

فالمملكة إذن في التصور الخلدوني ليست هي العلم بالقوانين وليست هي الأرضية الفطرية التي تهيج لاكتسابها، إنها الحدائق والتفّن والاستيلاء على

موضوعها، وهي صفات صناعية ترسخ مفهوم الملكة في البعد الاتجاعي، لالمعرفي، إنها ضرب من الإبداعية الفردية في مكتسب جماعي تهتبه الفطرة ويرسخه الاكتساب. إن المملكة اللسانية عند ابن خلدون، كغيرها من الملكات مختصة بالكائن الإنساني العاقل، وهي موضوعية فطرية صفة في النفس حيث يكون: «قبول الملكات وحصولها للطباع التي على فطرة الأولى أسهل وأيسر» (35) على حد تعبيره. ولكونها استعداداً أولياً في النفس احتاجت عنده في أغلب استعمالاتها في المقدمة إلى صفة مكتسبة، ومن صفاتها عنده: الاستحكام، والجودة والبرسوخ والتمام والاستقرار (36)، واكتساب هذه الصفات أو بعضها لا يعني بالمقابل العلم بقوانين عمل المملكة المستنبطة بالعقل، بل هي الاكتساب الضمني لعمل تلك القوانين: «ذلك أن صناعة العربية هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية وليس نفس كيفية» (37) على حدّ عبارة ابن خلدون، كما أن: «العلم بقوانين الإعراب إمّا هو علم بكيفية العمل، وليس هي نفس العمل» (38)، والمعبارة له أيضاً.

فإذا كان ذلك هذه هي حدود المفهومية للمملكة اللسانية كما بدت لنا في المقدمة فكيف يقع اكتسابها في تصوّر ابن خلدون؟

2-2 اكتساب المملكة اللسانية

يقترح ابن خلدون لاكتساب المملكة اللسانية «مخالطة كلام العرب»، حيث يقول متعلّقاً عن متكلم اللغة: «فإذا اتصلت معانته لذلك بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحرف فيه غير منحه البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جارٍ على ذلك المنحى مجّه وتبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل بغير فكر، إلا بما استفاد من حصول هذه الملكة» (39).

فالمخالطة هي كفيّة باكتساب الملكة، وتتمّ هذه

المخالطة في تصوّر ابن خلدون بإحدى طريقتين : السماع أو الحفظ.

المقصود بالسماع هو المخالطة المباشرة لمتكلمي اللغة في بيتها الأصلية، حيث يتم اكتساب اللغة بشكل طبيعي من خلال التعرّض المتواصل للغة من أفواه أصحابها، والمحاولات المتكرّرة لاستعادة المسموع وتلفظه نجا ومنوالا. يقول ابن خلدون : «فالتكلّم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأسابيلهم في مخاطبتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولا، ثم يسمع التركيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدّد في كلّ متكلّم، واستعماله يتكرّر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلّمها العجم والأطفال » (40).

إنّ اكتساب الملكة اللغوية عن طريق السماع ليست عملية تعليمية، فما من أحد يعلم أحدا، وإنّما هي عملية اكتساب ذاتية، تتم عبر آليتين : التعرّض المتواصل للغة عبر جهاز السمع، والمحاولات الذاتية للاستماع. يسمع عبر جهاز النطق. وهو ما يعبّر عنه ابن خلدون بوصف عملية الاكتساب هذه بكونها عملية وجدانية قائلا : « وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب، حتى يصير كواحد منهم » (41).

هذه العملية الذاتية تجمع عند ابن خلدون فتيين من مكسبي الملكة : الأطفال والعجم، ولكنه يضع لكلّ منهما شرطا لنتمام عملية الاكتساب. حيث يشترط للفتنة الأولى سلامة الفطرة، ويشترط للغة الثانية عدم سبق العجمة إلى اللسان.

تمثل الفطرة السليمة لدى ابن خلدون عنصرا مساعدا على حسن قبول الملكات بما في ذلك ملكة اللسان، وسلامة الفطرة تعني في جملة دلالاتها سلامة العقل وجهاز السمع والنطق لدى الناشئة، ولكنها تعني في سياق آخر في المقدمة خلو اللسان من ملكة لغوية

سابقة، وهو ما يسميه سبق العجمة إلى اللسان. هذا المعنى هو الذي يبرز به اكتساب صغار الأعاجم لملكة اللسان العربي وتغوّل بعضهم فيه كعلماء اللغة العربية من ذوي النسب الأعجمي، حيث يقول : « فكان صاحب صناعة النحو سيويه والقارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلّهم عجم في أسابيلهم، وإنّما رويّا في اللسان العربي واكتسبوه بالعربي ومخالطة العرب » (42).

إنّ سبق العجمة إلى اللسان مما يحول عند ابن خلدون دون اكتساب ملكة اللسان العربي ثامة، حيث يقول : « إذا تقدّمت في اللسان ملكة العجمة صار مقصّرا في اللغة العربية، لما قدّمناه من أنّ الملكة إذا تقدّمت في صناعة يمحّل، فقلّ أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى... إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى اللغة العربية » ثم يضيف : « وربما يكون الدؤوب على التعليم والمران على اللغة، وممارسة الخط يضيان بصاحبهما إلى تمكن الملكة كما نجده في كثير من علماء الأعاجم، إلا أنّ في النادر، وإذا قرّن بتعليم من علماء العرب وأهل طبقتهم منهم كان باع العربي الطويل الملكة أقوى، لما عند المستعجم من القصور بالعجمة السابقة » (43).

ولا يفتقر ابن خلدون في هذا السياق أن يعبّر بين مفهومين للعجمة : عجمة اللسان، وعجمة النسب، مؤكدا على أنّ مقصوده بالعجمة هو صفتها المتعلقة باللسان، أي من اكتسب ملكة لغوية أجنبية ثم رام اكتساب ملكة اللسان العربي، كما يمكن أن تعني العكس أي من اكتسب ملكة اللسان العربي ثم رام اكتساب ملكة لسان أجنبية، فكلهما قد سبقت إلى لسانه ملكة لغوية يمكن أن تحوّل دون اكتساب ملكة ثانية، وليس في معنى العجمة أي بعد تهجين أو تقاضيل. يقول ابن خلدون : « ولا يعترض ذلك بما تقدّم بأنّ علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأنّ المراد بالعجم هناك عجم النسب، لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنّها سبب لانتحال الصنائع والملكات ومن جعلتها العلوم. وأمّا عجمة اللغة فليست

مصطلح المخالطة في التلقي الطبيعي للملكة اللسانية (46). يقول ابن خلدون : « إن محصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب حتى يرتسم في خياله المتوال الذي نسجوا عليه تركيهم، فينسج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقصود على نحو كلامهم » (47).

يشرح ابن خلدون ضمن فصل : في تعلّم اللسان المضري، هذه الطريقة في مخالطة كلام العرب واكتساب ملكة اللسان المضري بأكثر إسهاب محدداً دواصها وشروطها، حيث يقول : « أعلم أن ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت، ولغة أهل الجبل كلهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها كما قدمناه. إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مرّ كان تعلمها ممكناً شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن يتفني هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف بمخالطتهم العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المؤلفين أيضاً في سائر فنونهم، حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمتنوع منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم، ثم يتصرّف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم وتأليف كلماتهم وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال ويزداد بكثرتها رسوخاً وقوة » (48). إن ما يدعو إلى هذه الطريقة التعليمية في اكتساب ملكة اللسان العربي حسب ابن خلدون هو فساد هذا اللسان، وزوال البيئة التي كانت تنطقه وتتألف بين أبنائها وأجيالها كما نزل به القرآن وتكلّم به العامة والفحول، بحيث يقع الاستماع بالتلقي الطبيعي للملكة اللسانية إلى التلقي التعليمي من أجل غابة واحدة هي مخالطة كلام العرب لاكتساب ملكته.

من ذلك، وهي المراد هنا، ولا يعترض ذلك أيضاً مما كان لليونانيين في علومهم من رسوخ القدم، فإنهم إنما تعلموها من لغتهم السابقة لهم وخطه المتعارف بينهم. والأعجمي المتعلّم للعلم في اللغة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه، ومن غير خطة الذي يعرف ملكته، فلهاذا يكون له ذلك حجاباً كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك والبربر والفرنجة وسائر من ليس من أهل اللسان العربي » (44).

إن سماع اللغة في بيتها الأصلية إذن وعلى ألسنة أصحابها الأصلاء هو الأصل في اكتساب الملكة اللسانية عند ابن خلدون ما لم تسبق إلى لسان ملكة لغوية أخرى، وهو شرط محوري لدى ابن خلدون يقوم عليه تصوّره للملكات في كونها : « لا تزدهم دفعة في النفس » على حدّ عبارته.

إلا أن ابتعاد العرب عن مواطن صفاء اللغة وصلامة ملكتها زماناً ومكاناً، قد أدّى في تصوّر ابن خلدون إلى ضياع لغة مضر، وصار السماع بوابة لفساد ملكة اللسان العربي الذي نزل به القرآن. يقول ابن خلدون : « إن فسادت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناس من الجبل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كليات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب فعبر بها عن المقصود لكثرة المخالطة للعرب من غيرهم ويسمع كليات العرب أيضاً فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدثت ملكة وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى فساد اللسان العربي » (45).

أمام هذا الوضع الجليلد لسان العربي يقترح ابن خلدون طريقة ثانية لمخالطة كلام العرب، من دون أن يكون طالب هذه الملكة من أبناء جيل العرب الذين يريد مخالطة كلامهم، أو العبارة الحديثة دون أن يكون من البيئة اللغوية نفسها. وتتمثل هذه الطريقة في حفظ كلامهم أي ممارسة كلام العرب عوضاً عن مخالطته، وهو المصطلح الذي يستعمله ابن خلدون عوضاً عن

الراسخة عنده. وإذا عرض عليه كلام حائلا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه، وعلم أنّه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم، وربما عجز عن الاحتجاج لذلك، كما يصنع أهل القوتين النحويّة والبيانيّة، فإنّ ذلك استدلال بما حصل من القوتين المقادة بالاستقراء، وهذا أمر وجدانيّ حاصل بممارسة كلام العرب، حتى يصير كواحد منهم" (53).

إنّ ملكة البلاغة أو الذوق هو مما يحصل لتلقّي الملكة اللسانية بالمخالطة والتلقّي المباشر، ذلك أنّها مما يتقل إلى الناشئة بالسماع ومخالطة المتكلمين باللغة الأصلاء، فالمعاني فيه حية حاضرة في الخطاب، يقول ابن خلدون: "فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيئات والأوضاع اعتبارا في الدلالة على المقصود غير متكلفين في الصناعة، يستغيثون ذلك منها وإنّما هي ملكة في أنفسهم يأخذونها الآخر عن الأول كما تأخذ صبيك لهذا العهد لساناً" (54).

لكنّ هذه الملكة التي هي من تمام ملكة اللسان (أي ملكة البلاغة) تكون في المقابل متضمنة في المحفوظ المكتوب والمرصّي، مما يجعل ملكة البلاغة مستقلة عن المحفوظ وإنّ كانت من تمام الملكة اللسانية واستحكامها، وبدونها لا تتمّ ملكة اللسان المضريّ لطلابه من أبناء "هذا الجيل" على حدّ عبارة ابن خلدون، أي من غير المخالطين للعرب الفصحاء الذين ابتعد الزمان بهم وفسدت لغتهم بعدهم. ويبدو واضحا ما يوليه ابن خلدون للذوق من أهميّة في تمام استحكام ملكة اللسان المضريّ، سواء في تحقيق الوظيفة التواصلية للغة أو لتحقيق الوظيفة الإنشائية الأدبية في فني المنظوم والمثور لمن رام امتلاكهما على سنن القدامى فيهما.

يؤكد ابن خلدون على أنّ: "السمع أبو الملكات"، وعليه مناط انتقال اللغة من جيل إلى جيل، وهو ما يقودنا إلى التأكيد على أنّ التصوّر الخلدوني لاكتساب الملكة اللغوية وبغض النظر عن

إلا أنّ تمام حصول الملكة عن طريق الحفظ في تصوّر ابن خلدون لا يضمّنه مجرد الحفظ وجودة المحفوظ واستعادته، بل يضع لتمام حصولها واستحكامها شروطا، حيث يقول: "ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهّم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال والذوق يشهد بذلك... ومن حصل على هذه الملكة فقد حصل على لغة مضري، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلّمها" (49).

إنّ جملة الشروط التي فصلها ابن خلدون بجمعها مصطلح الذوق، وهي لفظة: "يتناولها المعنيون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان" (50) على حدّ عبارته، ويعني بها في سياق شرحه لشروط اكتساب ملكة اللسان العربيّ بالحفظ، التفهّم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الحال. ويمثّل دور الذوق في اكتساب ملكة اللسان بالحفظ في المستوى الاستعادي للمحفوظ من جهة، بحيث يرشد الذوق المتكلم إلى نظم الكلام على الوجه الذي كان ينظم به عند العرب: "حتى لا يكاد يتحوّل فيه إلى تحوّل البلاغة عند العرب" (51). كما يظهر دور الذوق من جهة ثانية في مستوى التمييز بين ما هو على نهج العرب وبلاغتهم وبين ما هو ليس كذلك، تمييزاً حتمياً لا يعليه العلم بالقوانين والقواعد بل الذوق الذي هو في الملكة المكتسبة ف: "إن سمع تركياً غير جاز على ذلك المحسّس منبأ عنه سمعه بأنّى فكر بل وبغير فكر إلا بما استفاده من محصول هذه الملكة" (52). وكلا الدورين اللذين يقوم بهما الذوق هو من تمام الملكة اللسانية المكتسبة بالتعلّم والحفظ، حيث يقول: "وإذا تقرّر ذلك فملكّة البلاغة في اللسان تهديّ البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذا السبل المعينة والتراكيب المخصوصة، لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنّه لا يعتاد ولا تهديّ إليه ملكته

المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم الغاية من إفادة مقصوده للمتسامع" (56).

وكما يميز ابن خلدون في رسوخ الكلمة بين الألفاظ المفردة والتركيب على مقتضى الحال، يميز أيضاً بينها وبين المعاني قائلا "اعلم أنّ صناعة الكلام نظماً ونثراً إنّما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنّما المعاني تبع لها وهي الأصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم إنّما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها في كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقر له الملكة على لسان مضر" (57).

إن تمييز ابن خلدون تمام رسوخ الكلمة اللسانية عن الألفاظ المفردة من جهة وعن معانيها من جهة ثانية لا يعني استبعاد هذين العنصرين عن الملكة اللسانية فكلاهما من المكونات الأساسية لها، ولكن تمام رسوخها لا يتحقق إلا برسوخ النوازل التركيبية الضامن لسلامة التأليف، تأليف الألفاظ المفردة بمعانيها الخاصة للصبر عن المعاني التي في ذهن المتكلم بحسب مقتضى الحال، كما ينبغي أن يحصل هذا النوازل إنّما هو درجة متقدمة في اكتساب الملكة اللسانية تأتي بعد اكتساب الأصوات والكلمات المفردة المقرونة بمعانيها الخاصة، وبحسب درجة اكتساب هذا النوازل يحكم بمدى رسوخ الملكة اللسانية لدى مستعمل اللغة. يقول ابن خلدون: "فالتكلم عن العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفية تمييزهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً، ثم يسمع التركيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعها من ذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم" (58).

إن رسوخ الملكة واستحكامها يتم عبر رسوخ نوازل يكسبه مستعمل اللغة من المعاودة ممّا يسمح باكتساب

مدى قربها من الفصاحة المضربة أو البعد عنها، إنّما يقوم وبالأساس على السماع والمخالطة، مخالطة اللغة في بيتها الأصلية، حيث يكون اكتساب الملكة اللغوية، اكتساباً طبيعياً عفوياً مع سلامة الفطرة وخطو اللسان من ملكة لغوية سابقة.

أما اكتساب الملكة اللغوية عن طريق التعلم حفظاً واستعادة للمحفوظ، فهو تصور يقلّمه ابن خلدون في إطار معالجته لكيفية استعادة الملكة اللسانية العربية الفصحى في فني المنظوم والمثور، وما يحقق وظيفتها الإنشائية على سنن الكتابة الأدبية القديمة.

2-3- رسوخ الملكة اللسانية

يعتمد رسوخ الملكة اللسانية في تصور ابن خلدون على مبدأ المعاودة، فالسمع هو تكرار للمسموع في المقامات المختلفة، والحفظ في سياقات ونصوص مختلفة، كما أن استعادتهما قولاً وكتابة هو من باب المعاودة والتكرار أيضاً، ولكن ابن خلدون في المقابل يعني أن يكون المقصود بذلك تكرار المسموع والمحفوظ بحريته أو في معانيه وإنّما هو نوازل تركيبية يرسخ في ذهنه بفعل التكرار والمعاودة.

يشرح ابن خلدون قيمة هذا المبدأ في ترسيخ الملكة اللسانية واستقرارها قائلا: "والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً وتعود للذات منه صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنّها صفة راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة، أي صفة راسخة" (59).

تكمن أهمية التكرار إذن في تحويل المسموع والمحفوظ إلى صفة راسخة، وهو معنى الملكة، وليس المعنى بالرسوخ هنا المفردات ومعانيها بل الألفاظ غير المفردة والتركيب. حيث يقول: "وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنّما بالنظر إلى التركيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن

الكلامي لصاحب الملكة، حيث يشير هذا التصور إلى أن الإنتاج الكلامي أو التأليف الكلامي بحسب عبارة ابن خلدون هو بمثابة قوالب لتوليد المعاني، وعلى ضوء هذا الإنتاج يحكم للمتكلم بتمام ملكة اللسانية أو نقصانها.

إن الإنتاج الكلامي كـمعيار لتقويم رسوخ الملكة اللسانية أو نقصانها، يجب أن ينظر إليه في ضوء هذا التصور، تصور أن ما ينتج الكلام ليس هو استعادة المسموع والمحفوظ بلفظه بل بما رسخ في الذهن من قوانين متحركة في تأليفه، وهي قوانين ضمنية وصور تركيبية. يقول ابن خلدون: "وتلك الصورة يتزعمها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها وصيورها في الخيال كالقالب أو المنوال" (62).

2-4 فساد الملكة اللسانية:

يُشير ابن خلدون بين ضربين من الفساد الذي يطال الملكة اللسانية: التآخير وهو فساد جزئي من شأنه أن يجعل الملكة اللسانية متغيرة عن أصلها، وهي ظاهرة نظرية طبيعية في حياة اللغات، والفساد على الإطلاق وهو ضباب الملكة تجعلها ليحل محلها ملكة لسان حديد.

هذان الضريان من الفساد كانت ملكة اللسان العربي قد عرفتهما في فترات تاريخية ومواطن جغرافية مختلفة، حيث شرح ابن خلدون العوامل المؤدية لهما ومظاهرهما، معبرا عن رأيه فيما آلت إليه ملكة اللسان المضري في عصره.

2-4-1 عوامل فساد الملكة اللسانية:

إن فساد الملكة اللسانية وتغيرها ظاهرة اجتماعية مرتبطة بالحراك العمراني، وملكة اللسان هي في اعتبار ابن خلدون من الملكات الصناعية، بحيث تخضع لما تخضع له بقية الملكات من تطور وتغير وبمحسب العوامل الاجتماعية.

جملة القوانين الضمنية المتحركة في تركيب الكلام وتأليفه، هذه القوانين التي يصفها بكونها بمثابة القوالب للمعاني هي الضامنة في تصور ابن خلدون لرسوخ الملكة واستحكامها، حيث يقول: "والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، أما المعاني فهي في الضمائر، وأيضا فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى تكلف صناعة في تأليفها، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه، وهو بمثابة القوالب للمعاني" (59).

إن رسوخ هذا المنوال والذي يشبهه ابن خلدون بالقوالب للمعاني هو الكفيل بالحكم على الملكة اللسانية بالاستقرار والتمام والاستحكام، فـ"ابن خلدون ينظر إلى الملكة اللسانية من حيث هي المقدرة على صياغة الألفاظ والمؤلفات الكلامية، ولا يعتبر المعنى أو الدلالة ضمن الملكة اللسانية" (60) على حد عبارة ميشال زكرياء، الذي يضيف منوها إلى التقارب بين تصور ابن خلدون وبين التصورات اللسانية الحديثة حول هذا الموضوع قائلا: "أدرك ابن خلدون من خلال بحثه في الملكة اللسانية بعدا آخر من أبعاد اللسانية الحديثة، ذلك البعد هو التركيز على دراسة مستوى التركيب فالألفاظ تتركب في تراكيب كلامية ودراسة التراكيب تتناول توزيع العناصر الكلامية في الجملة ومواقعها والعلاقات التي تربط فيما بينها والوظائف النحوية التي تتحدد من خلال علاقة العنصر الكلامي بالجملة... إن الملكة اللسانية في عين ابن خلدون هي في المقدرة على تركيب الألفاظ وفق القواعد التركيبية، أو وفق قواعد المكوّن التركيبية إذا سمحنا لأنفسنا بأن نستعمل مصطلحات النظرية التوليدية والتحويلية، وغني عن الذكر أن اللسانية التوليدية والتحويلية تركز اهتمامها على قواعد المكوّن التركيبية" (61).

إن المنوال الذي يؤكد عليه ابن خلدون هو الآلية التي يشرح من خلالها رسوخ الملكة اللسانية بتحولها إلى صفة في النفس، والرسوخ هنا لا يقوم إلا عبر الإنتاج

اللسان العربي، فقد مثل في المقابل مدخلا لتغير هذا اللسان وقساده، فدخلت الأمم الأعجمية إلى الإسلام واضطارها إلى التكلم بلغة الدين والسلطان الجديدين أدخل على نقاء اللسان المضري تغيراً لم يكن فيه، يقول ابن خلدون في شرح سبب فساد اللسان العربي بعد انتشار الإسلام تحت سلطان العرب: "اعلم أن لغات أهل الأمصار إما تكون بلسان الأمة أو الجبل الغالين عليها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه، والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم" (66).

إلا أن هذا الفساد الناتج عن دخول الأمم غير العربية إلى الإسلام لم يقتصر على أهل هذه الأمم فقط لما سبق إلى استئثارهم من ملكات لسانية أصلية أقعدتهم عن اكتساب ملكة اللسان العربي تامة كما يشرح ذلك ابن خلدون (67)، بل إنه يطال أيضاً العرب الذين خرجوا من مواطن الفصاحة العربية إلى المدن الحديثة والأمصار، وكان اختلاطهم بغيرهم من الأعاجم مدخلا لفساد لسانهم أيضاً. يقول ابن خلدون: "فلما جاء الإسلام وغاروا البحر، لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، والسمع أبو الملكات اللسانية، ففسدت بما ألقى إليها مما يغايرها، لجنوحها إليه باعتياد السمع" (68). ويعتق عبد الله شريط على كلام ابن خلدون قائلاً: "على أن السيطرة اللغوية بواسطة الدين والملك السياسي لم تتم دون أي تأثير معاكس من الجانب الآخر، من جانب اللغات التي امتحت أمام لغة الدين والملك السياسي. فإذا كان هذا التأثير لم يصل إلى درجة الوقوف في وجه اللغة الفاتحة في أكثر الممالك الإسلامية، فإن هذه اللغات مع ذلك لم تنقرض تماماً أمام اللغة العربية، بل إنها عرقلت تعريب المجتمعات المفتوحة تعريباً كاملاً، وأكثر من ذلك تأثرت العربية بهذه اللغات الأعجمية تأثراً انحرافياً صريحاً بعيدة قليلاً أو كثيراً عن اللسان المضري الأصلي" (69).

في تفسيره لعوامل فساد ملكة اللسان المضري يرد ابن خلدون ما وقع لهذه الملكة من تغير إلى عاملين متعارضين عرفتهما اللغة العربية في فترتين تاريخيتين مختلفتين: عامل الغلبة من جهة، وعامل ذهاب السلطان عن العنصر العربي من جهة ثانية. والعاملان وإن تعارضا في الظاهر، فأثرهما واحد على صفاء اللسان المضري بما أدخله عليه من تغير لم يكن له في الأصل، أما ذهاب هذه الملكة وفسادها على الإطلاق فيرده ابن خلدون إلى عامل ثالث هو عامل تاريخي أيضاً، وهو ذهاب الدين الذي به انتشر اللسان العربي بين الأمم على الإطلاق و صار أثراً بعد عين.

يعتبر ابن خلدون انتشار الإسلام تحت حكم العنصر العربي عاملاً أساسياً في انتشار اللسان المضري، حيث يصبح اللسان في وضع كهنا (تعدد الأمم الداخلة إلى الإسلام تحت حكم واحد) عاملاً سياسياً لا غنى عنه لتوحيد الأمة، بل إنه "الأداة الأساسية لتوحيد الأفراد والتجمعات البشرية في مجتمع واحد متماسك يتكلمها ويتبع لملكيتها المشاركة في نظام الأمة" (63). فمعنى الطبيعي حيثئذ: "أن تلزم الدولة العربية بفتح اللسان والسكان الذين أصبحوا مواطنيها يتعلم اللغة العربية وتكلمها، وذلك أن اللغة الواحدة تصون وحدة الدولة" (64). إن تطافر العاملين الديني والسياسي في إطار حركة الفتح الإسلامي واستقرار السلطان للعرب، هو ما يسميه ابن خلدون بالغلبة، غلبة العنصر العربي على غيره من العناصر الأعجمية الداخلة حديثاً في الإسلام.

هذه الغلبة كانت وراء انتشار اللسان العربي بين الأمم، حيث يقول ابن خلدون: "مما سمع من الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القاتنين بالدولة الإسلامية عربياً، هجرت كلها في ممالكها لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب" (65).

إلا أن هذا العامل وإن مثل عاملاً حاسماً في انتشار

على غيره من الأمم، فقد كان وراء ضعف العربية وانحسارها بعد انتقاله إلى العناصر الأعجمية .

وما يفهم في حديث ابن خلدون عن هذا العامل السياسي، إنما يتزل في إطار إشارته السابقة إلى دور السلطان العربي في تشجيع العلماء على حفظ اللغة العربية، ولاشك أن انتقال السلطان إلى غير العرب قد أضعف هذا الدافع السياسي لحفظ اللغة العربية، مما ساهم في استئصال فساد ملكتها، بما استقر من مخالطة العرب للأعاجم قبل انتقال السلطان إليهم .

إلا أن هذا العامل السياسي لم يؤد إلى فساد اللسان العربي على الإطلاق واندثاره، فقد: " كاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين، وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة المضرة من الشعر والكلام، إلا قليلاً بالأمصار عربة" (72) على حد عبارة ابن خلدون، "فبعد سيطرة المعجم في المشرق والبربر في المغرب على مقومات الدولة العربية الإسلامية، ضعفت اللغة العربية في الأقطار التي سيطر عليها المعجم والبربر" (73) .

يمثل إميل إيليني إذن ضمناً منع فساد اللسان العربي على الإطلاق واندثاره من الأمصار الإسلامية، وفي هذا إشارة من ابن خلدون إلى قوة هذا العامل في المجتمع الإسلامي ولدى حكامه، فهؤلاء الذين آل إليهم أمر السلطة بعد العرب من الأعاجم والبربر لم يبرحوا "مسلمين"، ومازالت الدين عندهم يمثل العامل الأهم في استقرار سلطتهم على المجتمعات المسلمة، وهو ما منع اندثار اللسان العربي في تلك الأمصار مشرقاً ومغرباً .

إلا أن تحكم غير المسلمين (وهو ما سماه ابن خلدون بذهاب السلطان والدين جميعاً) قد أدى إلى اندثار اللسان العربي، حيث يقول: "فلما ملك التار والمغول بالشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجع، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، و لم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد

إن دخول الأعاجم إلى الإسلام واختلاطهم بالعرب الخارجين من مواطن الفصاحة إذن هو العامل الذي أنتج فساد اللسان المضري، إلى درجة أنه خيف على ذهاب اللسان العربي القادر على إفهامهم النص القرآني والحديث النبوي اللذين عليهما مناط التشريع، وقد كان ذلك هو الدافع الأهم لنشأة العلوم اللغوية العربية. يقول ابن خلدون: "وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها فيغلغل القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطروقة، شبه القواعد والكليات، وقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشياء منها بالأشياء... فقيّدوها بالكتابات وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلاحوا على تسميتها بعلم النحو... وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة من علي رضي الله عنه، لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها" (70)

لقد ظل مبدأ الاختلاط الناتج عن غلبة العرب على الأمم شاغلاً للعلماء والحكام، وقد ساهم السلطان بعبريته وحرصه على إقامة الدين في الحفاظ على ملكة اللسان المضري تدوينا وتعقيداً، ولكن ذلك لم يحل دون تواصل فساد اللسان العربي في المنطوق منه، بتواصل الاختلاط وحلول عامل جديد هو ذهاب السلطان عن العنصر العربي وتحكم الأعاجم. يقول ابن خلدون: "ولما تملك المعجم من الديلم والسجوقية بعدهم بالشرق وزناته والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك، فسد اللسان العربي لذلك،" (71) .

لقد ساهم هذا العامل الجديد أيضاً في فساد ملكة اللسان العربي بحسب تصور ابن خلدون، وقد كان عمله قائماً على نفس المبدأ الذي سبق لابن خلدون أن قرره في حديثه عن أسباب انتشار اللسان العربي من جهة أن "الناس تبع للسلطان وعلى دينه"، فكما كان السلطان وراء انتشار العربية بعد غلبة العنصر العربي

الشمال وبلاد الروم... وربما بقيت اللغة العربية المضربة بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الذين طالبوا لها فأنحفظت بعض الشيء، وأما في ممالك العراق وما وراء فلم يبق له أثر ولا عين" (74) .

يشير ابن خلدون هنا إلى أن السلطان الأعجمي الذي لم يأخذ بعامل الدين في استقرار سلطانه كان وراء انتشار اللغة العربية في الممالك التي أشار إليها، دون أن تكون المجتمعات قد تخلت عن إسلامها.

ما يمكن أن نسجله في إطار تحليلنا للأسباب التي يقدمها ابن خلدون لفساد ملكة اللسان العربي، هو أن ظاهرة التغيرات الناتجة أصلاً عن الاختلاط هو الظاهرة الأكثر انتشاراً لارتباطها بطبيعة اللغات التطورية، حيث أنها شملت كل الأمصار الإسلامية بغلبة العنصر العربي على غيره من الأمم ثم استمر بخروج السلطان من الأيدي العربية إلى غيرها من العناصر الأعجمية، أما ظاهرة الانتشار فتبدو ظاهرة محدودة، بحيث اقتصر على الممالك التي تملك فيها غير المسلمين من الأعاجم، وهي المجتمعات التي ظلت على نسبتها الأصلية بعد الفتح وقل فيها الاختلاط بالعنصر العربي من الأمم البعيدة عن مواطن النفوذ السياسي والديني العربي في المشرق والمغرب، وهي التي حددتها ابن خلدون جغرافياً بممالك خراسان وفارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم.

لقد ارتكز تحليل ابن خلدون لظاهرة فساد الملكة اللسانية على استقرار للعوامل التاريخية والاجتماعية في حياة اللغة ضعفاً وقوة وانتشاراً واتساراً، فقد: "حلل دور الدين والسلطة في حياة اللغة وانتشارها، وأقر أن هذين العاملين الاجتماعيين هما من أهم العوامل الاجتماعية الأساسية في حياة اللغة وتطورها، فعمل الدين يأتي في يمينه في المرتبة الأعلى، ويأتي بعده عامل الملك والسلطة" (75) على حد عبارة ميشال زكريا، أما عبد الله شريط فيقول معلقاً على تحليل ابن خلدون لظاهرة فساد ملكة اللسان العربي وانتشارها وشرح عواملها: "هكذا

يرهن ابن خلدون بالاستقرار التاريخي على تلازم المادة والصورة في ترابط اللغة والدين (وهما الصورة) مع الملك السياسي (وهو المادة) فتتعاقد أحد العنصرين وهو الملك السياسي تضعف تماثل اللغة في بعض المناطق وقضي عليه تماماً في مناطق أخرى، فأصبحت أجنبية بقدر أجنبيتها عن السلطة السياسية العربية، وبقيت السلطة اللغوية حيث بقيت السلطة السياسية بأيدي العرب أو المستعمرين" (76) .

ثم يضيف شريط مشيداً بهذا الترابط بين السلطة اللغوية والدينية والملك السياسي عند ابن خلدون: "إنه الوحيد الذي نظر إلى لغته من هذه القعدة الحضارية الشاهقة، واستطاع أن يشاهد من أصلها مسيرة التاريخ الإسلامية الكبرى والدور الذي كان للغة في هذه المسيرة رابطاً مصيرها وتمكناً وضعفاً" (77) .

الآن ابن خلدون لم يقتصر تحليله على العوامل التي أدت إلى فساد ملكة اللسان العربي، بل ذهب إلى كشف مظاهره، مبدئياً رآه في ما آل إليه وضع اللسان المضرب في مجتمعات أهل جيله.

2-4-2 مظاهر فساد ملكة اللسان العربي:

يصف ابن خلدون لغة أهل جيله مقارناً إياها باللسان المضرب، و من خلال هذين العاملين: الوصف والمقارنة، يقرّ مختلف المظاهر التي يمزو إليها فساد ملكة اللسان العربي.

يقول ابن خلدون مبيّناً لغة أهل جيله في الأمصار عن لغة البوادي الأعراق في الرواية: "ثم فسد اللسان العربي في بعض أحكامه وتغير أواخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله، وسمي لساناً حضرياً في جميع أمصار الإسلام... وسُميت لغتهم حضرياً منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو من العرب فإنها كانت أعرق في الرواية" (78) . كما يقول في موضع آخر واصفاً ضروب الفساد التي طرأت على

يحرص على التنبيه إلى أن الوظيفة التواصلية في لغة أهل الجبل لم تزعزع، فقد بقيت وقيّة بالدلالة عن المقاصد بين متكلميها عما يقوم بأداء المعاني النحوية في تركيب الجملة. وهنا يشير ابن خلدون إلى أن لغة أهل جيله قد عوّضت ما تجلت عنه في لغة مضر لأداء المعاني النحوية، حيث يقول متحدثاً عن الحركات الإعرابية: "فاعتاضوا عنها بالتقديم والتأخير وقرآن تدلّ على خصوصيات المقاصد" (82).

يقول محمد عمر الصماري ملحقاً على هذه المسألة عند ابن خلدون: "لقد تخلت لغة الخطاب في عصر ابن خلدون عن القواعد الخاصة بالإعراب ولكنها استبدلت بها قواعد أخرى... ولئن كان الإعراب وسيلة من الوسائل التي تزيل اللبس وتفرّق بين المعاني، فإنّه ليس بالوسيلة الواحدة، إذ لغة التخاطب في عصر ابن خلدون وفي عصرنا قد عوّضته بوسيلة أخرى تقوم بالوظيفة نفسها" (83).

ب - التغيرات الصوتية:

إنّ التغيرات الصوتية أيضاً بين لغة أهل الجبل وبين لغة أهل المصارع، حيث يتحدث ابن خلدون عن الاختلاف في النطق بحرف القاف قائلا: "وما وقع في لغة أهل الجبل لهذا العهد حيث كانوا من الأنظار شأنهم في النطق بالقاف، فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل المصارع كما هو مذكور في كتب العربية أنّه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى. وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف، وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي، بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف" (84).

ولكن هذا التغير لا يؤدي إلى الإخلال بالمعنى أيضاً شأنه في ذلك شأن التغير في التركيب وذهاب علامات الإعراب - فالتغير الصوتي الناشئ عن النطق بحرف القاف لا يبلغ حدّ التمايز بين فونيمين مختلفين، بل هو مجرد تغير بين متغيرين صوتيين لفونيم واحد، حيث يقول ابن خلدون: "والظاهر أنّ هذه القاف التي ينطق بها أهل

اللسان المضريّ: فكان لجبل العرب بأنفسهم لغة خالفت لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات، وكذلك الحضر نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الأعراب وأكثر الأوضاع والتصاريف وخالفت أيضاً لغة الجبل من العرب لهذا العهد.

فاختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الأفاق، فلاهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره وتخالفتها أيضاً لغة أهل الأندلس وأمصاره" (79).

يبيّن ابن خلدون هنا بين مستويات مختلفة للتخالف والتغاير الحاصلين بين لغة أهل جيله في مختلف الأمصار العربية وبين لغة من سلفهم من مضر. هذا التخالف يطال أربعة مستويات، أشار هنا إلى ثلاثة منها، حيث طال التخالف الجملة في إعرابها، كما طال المفردة في بنائها وأصواتها، وطالها في موضوعاتها ودلالاتها المعجمية، ويشير ابن خلدون في موضع آخر إلى تخالف يطال المستوى البلاغي أيضاً وقيمة الذوق في أسلوبه. في تلقى الوظيفة الشعرية للغة نظاماً متكاملاً.

أ - التغيرات الإعرابية:

ينحصر التغير بين لغة أهل الجبل وبين اللسان المضريّ في المستوى التركيبي للجملة، في تخلي أهل الجبل عن الحركات الإعرابية المساعدة على تعيين المعاني النحوية، حيث أنّها: "لم تفقد من أحوال اللسان المنونة إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط" (80).

و يحرص ابن خلدون على التنبيه إلى أنّ هذا التغير هو وحده ما حدث في تركيب الجملة العربية التقليدية، بحيث فقد مع هذه الحركات دلالتها على تعيين المعاني النحوية، حيث يقول: "وذلك أنّا نجعلها (لغة أهل الجبل) في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضريّ لم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول" (81). وواضح أنّ ابن خلدون هنا

الجيل العربي البدوي هو من مخرج القاف عند أولهم من أصل اللغة و"أن مخرج القاف متسع، فأرلته من أعلى الحنك و آخره مما يلي الكاف، فالنطق بها من أعلى الحنك هو لغة الأمصار، و النطق بها مما يلي الكاف هو لغة هذا الجيل البدوي" (85).

فالمسألة هنا ؟ كما يستنتج ميشال زكريا - هي "في اتساع مخرج القاف وفي أن هذا الفونيم، فونيم مميز واحد في اللغة العربية، و إن تحقق بصوتين متغايرين في مجتمعات عربية متباعدة زمنياً و مكانياً" (86).

ت - التغاير المعجمي:

يلاحظ ابن خلدون أيضاً أن المعاني المعجمية للمفردات قد طالها التغير حيث يقول : "ثم استمر ذلك الفساد بملابسة المعجم ومخالفتهم حتى تآدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلا مع هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية" (87). لكنه يلاحظ أن هذا التغير كان محدودا بحيث لم يشمل إلا القليل من المعاني: "فإنه في بعض الأيام الكثير من ألفاظ العرب لم يزل في موضوعاتها الأولى" (88) كما يقول ابن خلدون.

التغاير الدلالي مرتبط في تصور ابن خلدون بمبدأ الاصطلاح، و هو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الدلالة المعجمية، ف"بحسب اصطلاحات أهل الأفاق" اختلفت معاني المفردات بين اللهجات في أنفسها و بينها و بين لغة مضر.

ج - التغاير البلاغي:

يقول ميشال زكريا : "ينجم عن اختلاف اللهجات بعض التباين في اللوق الأدبي، فالإنسان يدرك في رأي ابن خلدون بلاغة لغته و يتذوق شعر أفراد بيئته، ولذلك يلاحظ أن "تعمد اللهجات تأثيرا في إدراك البلاغة وتذوق الشعر" (89) حيث يقول ابن خلدون : "واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط

تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها حتى يحصل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية. فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب. لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم، و كل واحد مدرك لبلاغة و ذائق محاسن الشعر من أهل جلدته" (90).

إن التغاير الذي نتج في مستوى الإنتاج الفني اللغوي في اللهجات العامية (91) إذن قد أنتج تغايرا موازيا في ملكة الذوق، أي في ملكة تقبل بلاغة هذا المنتج الفني، وهو وجه من وجوه التغاير التي لم يألفها من تربي على تذوق بلاغة اللسان المضري. يقول ابن خلدون: "و الكثير من المتحليين للعلوم لهذا العهد وخصوصا علم اللسان يستكر هذه الفنون التي لهم إذا سمعها، و يبعج نظمهم إذا أشهد... و هذا إنما أي من فقدان الملكة في لغتهم، فلو حصلت له ملكة من ملكتهم لشهدوا بلطبعه و فوقه ببلاغتها و كان سليما من الألفاظ في نظرائه و نظره" (92).

هذه هي الوجوه الأربعة التي يرصدها ابن خلدون للتغاير بين اللغة القائمة لعهد و بين لغة اللسان المضري، و هو إذ يعرض لها مفصلا حيناً و مجملا حيناً آخر، فهو لا يفتأ يبدى رأيه و يقيم وجوه التغاير الحاصلة في ضوء تصوره للوظيفة التواصلية للغة و لأبعادها الاجتماعية.

2 - 4 - 3 - آراء ابن خلدون في الواقع اللغوي لأهل جيله:

إذا كانت وجوه التغاير بين لغة أهل جيله وبين اللسان المضري قد مثلت مظاهر فساد مقارنة بملكة اللسان المضري، فإنها في تصور ابن خلدون لا تعدو أن تكون تغايرا ووجوه اختلاف لا تخل بالمبدأ الأدائي والتواصلية للغة.

قائمة بنسبها فهو ظاهر يشهد له ما فيها من التباير الذي بعد عن أهل صناعة أهل النحو لحنا. وهي مع ذلك تختلف باختلاف أهل الأصمار في اصطلاحاتهم... وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإيانة عما في نفسه، وهذا معنى اللسان واللغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لها كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد" (97).

بل إن ابن خلدون يتعجب في إقرار تمام الملكة اللسانية واستقرارها في لغة أهل جيله إلى درجة التنبيه إلى إمكانية دراستها واستخراج قوانينها الضمنية، حيث يقول: "ولعلنا لو اعتبنا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرنا أحكامه نحتاج من الحركات الإعرابية التي فسدت في دلائها بأمر أخرى وكيفيات موجودة، فيكون لها قوانين تخصصها، ولعلها تكون في أواخره على غير متاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات وملكاتها مجاناً" (98).

يعلق محمد عمر الصماري على هذا الرأي لابن خلدون قائلا: "يلاحظ ابن خلدون أن لغة التخاطب في عصره هي لغة قائمة بنسبها بعيدة عن لغة مضر، ولكن هذا العهد لم يبدأ ابن خلدون إلى أن يمتريها لغة لحن ولسان، فهو يلاحظ لسان العربي، ويرى أنها أهل لأن يمتري بها، وأن يمتري إذ هي تخضع لقوانين وتحكمها قواعد" (99). لقد أقام ابن خلدون أحكامه المختلفة لأحكام النحاة في عصره حول تمام الملكة اللسانية لأهل جيله على تصور ينظر إلى الألسن في تطورها الطبيعي وحياتها التاريخية، ضاربا مثلا على ذلك بالعلاقة بين اللسان المضرّي واللسان الحميري قائلا: "فقد كان اللسان المضرّي مع اللسان الحميري بهذه المثابة، وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته، تشهد بذلك الأفعال الموجودة لدينا، خلافا لمن يحملهم القصور على أنها لغة واحدة، ويلمس إجراء اللغة المضرّي وقوانينها... وليس ذلك بصحيح، فلغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر" (100).

على هذا الأساس لم يذهب ابن خلدون إلى وصف احتفاء علامات الإعراب باللحن كما ذهب إلى ذلك النحاة، فالإعراب وحركاته في تصوره ليس أكثر من نظام من بين أنظمة اللغة الكثيرة والتي يمكن أداء مضمونها (وهو المعاني النحوية هنا) بنظام آخر، ولذلك فقد نبه في حديثه عن هذا الوجه من وجوه التباير إلى أن أهل جيله قد اعتاضوا عنها بالتقديم والتأخير وقرائن تلك على خصوصيات المقاصد" (93).

أما ما حدث من تباير صوتي في النطق يحرف القاف فقد رجّح ابن خلدون أن الوجه المتطوق بها في لغة أهل جيله هو الوجه الأصلي للنطق بها قائلا: "وهذه اللغة لم يبتدعها هذا الجيل بل هي متوارثة فيهم متعاقبة، ويظهر من ذلك أنها لغة مضر الأولين، ولعلها لغة النبي صلى الله عليه وسلم بعينها" (94).

وأما في المستوى البلاغي فقد نفى ابن خلدون أي وجه للحط من القيمة الشعرية للنظم العامي، مؤكدا على المعنى الأصلي للبلغة يكونها. "مطابقة الكلام للمقصود ومقتضى الحال... وإتقان يدل على ذلك قرائن الكلام كما هو في لغتهم هذه... هذا طيف من الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك" (95).

وفي نفس الإطار يؤكد ابن خلدون في حديثه عن التباير المعجمي على أن الأمر مرتبط بالاصطلاح ولا عبرة أيضا بما تقرر في ملكة اللسان المضرّي: "فالدلالة بحسب ما اصطلاح عليه أهل الملكة، فإذا عرفت اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة" (96).

إن تباير لغة التخاطب بين أبناء الجيل مع ما تقرر في اللسان المضرّي لا ينبغي كونها ملكة تامة ومستقرة، كما كانت ملكة اللسان المضرّي كذلك عند أهلها قبل اختلاطهم بالأعاجم. وكونها ملكة تامة رغم وجوه التباير التي يصفها ابن خلدون، فإن ذلك يعني أنها تقوم بأداء الوظيفة المنوطة بكل لسان، وهي الوظيفة التواصلية، يقول ابن خلدون في وصف لغة أهل جيله: "فأما أنها لغة

خاتمة

تناولنا في هذا البحث تعريف ابن خلدون للغة وتصوّره لطرائق اكتسابها واستقرار ملكتها، كما تناولنا استقراره لتطوّر ملكة اللسان العربي انتشارا وفسادا، وموقفه من لغة أهل جيله.

وقد أدى بنا النظر في تعريف ابن خلدون للغة إلى تحسّس الأسس التي يقوم عليها تصوّره لها من جهة كونها أداة اجتماعية للتواصل بين أفراد المجموعة اللغوية الواحدة والتعبير عمّا في النفس من المعاني. هذه الأسس تقوم في تصوّره على مبدئين: فيزيائية الصوت واصطلاحية الدلالة. فاللغة في جانبها الفيزيائي جملة أصوات مقطّعة تتنظم لأداء دلالات هي من اصطلاح المجموعة اللغوية من أجل تحقيق الغاية التواصلية. ولا شك أنّ ابن خلدون إذ يؤكّد على قيمة التواصل في اللغات والألسن البشرية إنما يصدر عن وعي بالقيمة التي للسان في تأسيس العمران والتعاون على تحقيقه، وهو الموضوع الجوهري للمقدمة.

على أساس هذا التصور ينظر ابن خلدون إلى اكتساب اللغة في إطار تصوّره للكلمات الصناعية، حيث يجعل اكتساب اللغة يتمّ عبر اكتساب ملكة اللسان، والملكة اللسانية هي صفة في النفس راسخة ومستقرّة، وهذا الاستقرار لا يتمّ للملكة إلاّ باكتساب المنوال الذي يقوم عليه عمليّة الإنتاج الكلامي، وهي جملة القوانين الضامنة لسلامة ذلك الإنتاج. كما يعرض ابن خلدون في إطار شرحه للملكة اللسانية وعوامل استقرارها إلى ظاهرة الفساد التي طرأت على ملكة اللسان المضري، فيحدّد أسبابه

وظواهره واصفاً مظاهر التغيّار بين اللسان المضري وبين اللهجات العربية في عصره. وقد أكد ابن خلدون في تناوله لهذه المسألة على أنّ لغة أهل جيله تمثّل عندهم ملكة تامة ومستقرّة، وأنّ تغيّرها مع أصلها المضري لا يخلّ بتمامها، منبّها إلى أنّ أبناء جيله في مختلف المواطن العربية مشرقا وغربا. "كلّ منهم متوصّل بلغته إلى تأدية مقصوده والإيانة عمّا في نفسه" (101)، وهي غاية اللغة ونهاية مقاصدها.

لقد أكدنا في بداية هذا الفصل على أنّ ابن خلدون لم يكن لغويا ولا عرف له تصنيف في أيّ من علوم اللغة وقد كان لهذا المعطى فضل ومزّة على آرائه اللغوية، ذلك أنّ جملة هذه الآراء إنّما تصدر عن باحث في حقيقة العمران البشريّ وعوامل نشأته وأحواله، وقد سمع له هذا الموقع من النظر إلى اللبّات الإنسانية عامة واللغة العربية بالخصوص نظرة فيها الكثير من التحرّز من قيود العالم اللغويّ المعيارية، وليس أدلّ على ذلك من نظرتّه إلى اللهجات في عصره والإنتاج الشعري القائم عليها.

لم يلحّ ابن خلدون أهل جيله، ولم يتحدّث عن وجوه التغيّار بين لهجاتهم المحكية بين اللسان المضريّ ليضمها في معيار النحاة الصارم، وكتفى بالوصف داعيا المشتغلين بعلم اللسان إلى العناية بأمر هذه اللهجات وقوانينها بل لقد عبّر في أكثر من موضع عن موقف سلبيّ من النحاة والمتحلّين لعلم اللسان على حدّ عبارته لما آل إليه أمر الدرس اللغويّ في عصره، مطلّقا من تمحيص تاريخيّ ومعرفيّ دقيق لأسباب نشأتها وتطوّرها، واصفاً قممها وانحرافاتها.

المصدر:

— ابن خلدون (عبد الرحمان) المقدمة— الدار التونسية للنشر. تونس 1989

المراجع:

- ركبوا (ميشال) الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون — المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر — بيروت — ط 1. 1986
- الشدادي (عبد السلام) ، ابن خلدون من منظور آخر — ترجمة: محمد الهلالي وبشرى الفكيكي — دار توفيق للنشر الدار البيضاء — المغرب — ط 1. 2000
- شريط (عبد الله) : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون — المؤسسة الوطنية للكتاب — الدار العربية للكتاب الجزائر — ط 3. 1984
- الصمراي (محمد عمر) "نحو الأخطاء في اللسانيات، لغة الكتابة و لغة الخطاب" — مجلة كتابات معاصرة — المجلد الرابع / العدد 13 — شباط. آذار 1992
- عيد (محمد) ، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون — عالم الكتاب — القاهرة. 1979
- السدي (عبد السلام) ، " ابن خلدون و علوم اللغة " — ضمن قضايا في العلم اللغوي — الدار التونسية للنشر — ط 1 — تونس 1994
- السدي (عبد السلام) " الأسس الاحتمالية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون " — ضمن ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر — الدار العربية للكتاب — تونس 1982
- المهيري (عبد القادر) مصطلحا اللغة و اللسان عند ابن خلدون — جويبات الجامعة التونسية — عدد 25 1986
- يوسف (لفة) : المسألة بين فئة اللغة و اللسانيات ع" بعض الاختيارات لعرب المعاصرين — دار سحر للنشر — ط 1 — تونس. 1997

الهوامش والإحالات

- (1) عبد السلام السدي ، قضايا في علم اللغة — ص 174/ الأسس الاحتمالية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون — ص 107
- (2) يستعمل ابن خلدون مصطلحي اللغة و اللسان أكثر من موقع في المقدمة بنفس المعنى انظر. عبد القادر المهيري — مصطلحا اللغة و اللسان عند ابن خلدون.
- (3) ابن خلدون ، المقدمة
- (4) ميشال زكرياء - الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون — ص 51
- (5) ميشال زكرياء - الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون — ص 52.
- (6) يقول فردينان دي سوسير ، "كل لغة تؤلف كلماتها على أساس تنظيم من العناصر الصوتية حيث يشكل كل منها وحدة محددة بوضوح ويكون عدد العناصر الصوتية محددًا بدقة، وما يميزها ليس هو صفتها الخاصة والايجابية، بل وببساطة كرمها مختلفة بعضها عن بعض" دروس في الأسس العامة—ص 164 (بالا عن ميشال زكرياء-الملكة اللسانية عند ابن خلدون—ص 51)
- (7) يشير زكرياء أيضا إلى تقارب آخر بين ابن خلدون ومارتنيه في تمييز الأول بين القاف في الفصحى وبين القاف في لغة أهل حيلة، و تمييز الثاني بين صوتين معينين وبين متعيرين صوتيين لصوت واحد ، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون — ص 53.

(8) المقدمة - ص 709
(9) المقدمة - ص 709
(10) نفسه - ص 727
(11) عبد القادر المهيري : مصطلحا اللغة واللسان عند ابن خلدون - ص 28 / 29
(12) نفسه - ص 30
(13) نفسه - ص 34 / 35
(14) المقدمة - ص 717
(15) ميشال زكريا : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 13
(16) المقدمة - ص 758
(17) نتناول هذه المسألة بأكثر تفصيل في الصفحات المقبلة من هذا الفصل.
(18) هذا ما لمسته من ميشال زكريا في بعض مراحل كلامه عن التعريف الخلدوني للغة. وخاصة في الصفحات 19 - 21 ضمن الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون. كما لمسته عند أغلب من تناول المسألة اللغوية في فكر ابن خلدون. انظر مثلاً محمد عيد : الملكة اللسانية في نظار ابن خلدون
(19) عبد السلام الشداوي : ابن خلدون من منظور آخر - ص 77
(20) وهو آخر أبواب المقدمة، 520- 790
(21) فصل : في أن تعلم العلم من جملة الصنائع - ص 522
(22) المقدمة : ص 522
(23) فصل : في أن العجزة إذا سبقت إلى اللسان فصرت بصاحبها في حصيل الطوم عن أهل اللسان العربي - ص 709
(24) عبد السلام الشداوي : ابن خلدون من منظور آخر - ص 79
(25) المقدمة : ص 731
(26) المقدمة : ص 525 / 526
(27) المقدمة : ص 738
(28) المقدمة : ص 525
(29) المقدمة : ص 522
(30) المقدمة : ص 729
(31) المقدمة : ص 729 / 730
(32) يحرض ميشال زكريا على الربط بين المفهوم الخلدوني والمفهوم النولبي والتحويلي للقوانين الضمنية. انظر : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون : ص 46 / 47
(33) المقدمة : ص 730
(34) ميشال زكريا : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون : ص 25
(35) المقدمة : ص 738
(36) هذه بعض صفات الملكة عند ابن خلدون وقد وردت في مواضيع مختلفة من المقدمة
(37) المقدمة : ص 729
(38) المقدمة : ص 729
(39) المقدمة : ص 731
(40) المقدمة : ص 722
(41) المقدمة : ص 732
(42) المقدمة : ص 708
(43) المقدمة : ص 710 / 711
(44) المقدمة : ص 711
(45) المقدمة : ص 722 / 723
(46) المقدمة : ص 732
(47) المقدمة : ص 730 / 731

(48) المقدمة ، ص 728
(49) المقدمة : ص 728 / 729
(50) المقدمة : ص 731
(51) المقدمة : ص 731
(52) المقدمة : ص 731
(53) المقدمة : ص 731 / 732
(54) المقدمة : ص 712
(55) المقدمة : ص 722
(56) المقدمة : ص 722
(57) المقدمة : ص 748
(58) المقدمة : ص 722
(59) المقدمة : ص 748
(60) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 55.
(61) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 56
(62) المقدمة : ص 740
(63) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 82
(64) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 83.
(65) المقدمة : ص 457
(66) المقدمة : ص 457
(67) المقدمة فصل في أن العجمة إذا سمعت إلى الناس قصوب يصاحبها في تحصيل العلوم، عن أهل النسب العربي - ص 799 وفصل "في بطلان الأصل على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية" ص 733
(68) المقدمة : ص 712
(69) عبد الله شريط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون - ص 83
(70) المقدمة : ص 712 / 713
(71) المقدمة : ص 458
(72) المقدمة : ص 458
(73) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 84
(74) المقدمة : ص 458
(75) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 84.
(76) عبد الله شريط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون : ص 584
(77) عبد الله شريط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون : ص 584 / 585
(78) المقدمة : ص 457 / 458
(79) المقدمة : ص 757
(80) المقدمة : ص 724
(81) المقدمة : ص 723
(82) المقدمة : ص 723
(83) محمد عمر المسماري : نحو الأخطاء في اللسانيات لغة الكتابة ولغة الخطاب - ص 38
(84) المقدمة : ص 725
(85) المقدمة : ص 726
(86) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 54.
(87) المقدمة : ص 714
(88) المقدمة : ص 724
(89) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 93

- (90) المقدمة ، ص790
- (91) تحدث ابن خلدون عن ظاهرة الموشح و الشعر الجزلي والعلمي صعن الفصلين الأخيرين من الباب السادس. و هذا آخر فصول المقدمة في أشعار العرب و أمل الأملار لهذا العهد - ص757 وفي الموشحات والأرجال للأندلس - ص767
- (92) المقدمة، ص758
- (93) المقدمة، ص723
- (94) المقدمة، ص726
- (95) المقدمة، ص758
- (96) المقدمة، ص758
- (97) المقدمة، ص727
- (98) المقدمة، ص725
- (99) محمد عمر الصمالي ، نحو الأخطاء في اللسانيات. لغة الكتابة ولغة الخطاب - ص 38.
- (100) المقدمة، ص725
- (101) المقدمة، ص727



ابن خلدون حجر الزاوية لعلم اجتماع كوني

الأخضر نصيري (*)

مقدمة

يمكن أن نعتبر ابن خلدون أول منظر عربي لما سمي بعده بكثير بعلم اجتماع المعرفة ومن خلال ما تتضمنه "مقدمته" من أفكار عميقة حول العمران البشري والقضايا السكانية، وإسهاماته المبكرة في نشأة الديمغرافيا الاقتصادية، والمكانة التي يحتلها التحليل الخلدوني في علم الاجتماع الحديث، نستنتج قدرته الفائقة في تحليل الأحداث، وإبراز ما بين الظواهر الاجتماعية المختلفة من ترابط متين، وإبراز التواتر التي تحكم تغير الدول، وتطور المجتمعات، والكشف عن العوامل المؤثرة في العمران البشري، مما يمكن معه الجزم بأن ابن خلدون كان الواضح لأسس ما سماه "علم العمران"، وتمت ترجمته أحيانا بعلم الثقافة، وأحيانا أخرى بعلم التمدن، أو الاجتماع، أو التنظيم الاجتماعي. ومهما يكن من الأمر فإن الحقيقة التي لا يمكن أن يتطرق إليها أدنى شك، هي أن "العمران البشري" شغل المفكر التونسي منذ القرن الرابع عشر الميلادي على الأقل. ولذلك، فلا غرابة من الانكباب اليوم وغدا على دراسة الفكر الخلدوني، رغم مرور ستة قرون على وفاته (1)، فالمسائل التي أثارها لا تزال تثير اهتمام عديد الباحثين في المجالات الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية.

ونادرا ما تعرض الفلاسفة والمفكرون العرب إلى القضايا الاقتصادية، لأنّ التعاليم الإسلامية كانت تعتبر آنذاك إطارا قانونيا وأخلاقيا لهذه القضايا، وقد نجد عند بعض الأدباء بعض الأوصاف الاقتصادية (المفنع مثلا)، لكن الدراسة والبحث لم يتخذا طابعا علميا صحيحا، إلا في كتابه مفكرين اثنين: ابن خلدون والمميري، وكلاهما عاش حقبة اضمحلال الحضارة العربية في القرن الرابع عشر. ويعتبر عبد الرحمان بن خلدون من أهم المفكرين في العلوم الاجتماعية كما فهمتها في القرن العشرين، لأنه قدم نموذجاً فكرياً للدراسة التاريخية، على أساس تداخل الظواهر الاقتصادية والسياسية.

ولذلك فإن ابن خلدون ترك لنا أثرا ثقافيا خالدا: "المقدمة" التي شغلت مفكري الغرب والشرق، الذين اكتشفوا فيها ثورة منهجية كبرى، لمعالجتها العمران البشري، من عمران بدوي وعمران حضري، تنصده مصيبة بمعنى التجمع المتضامن، الذي أخذ أشكالا متعددة على مر العصور، والذي لولاه لاستحال فهم "نشأة" الدولة وانقراضها، بمعنى صراع التكتلات على السلطة إذ تكون الغلة الوفرة المتعصين بمساعدة عوامل أخرى كالدين والمناخ والنشاط الاقتصادي، ودرجة التمدن وحجم السكان،... تلك العوامل التي شكلت أصعدة التحليل العميق في منهجية ابن خلدون ومفكر

* أستاذ مساعد للتعليم العالي الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري

والثقافية... فهو علم الحوادث البشرية، لأنه خير عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، يقول " بهزاد جابر" في هذا المجال، لقد جعلت الأحداث السياسية، التي عاشها ابن خلدون، منه مؤرخا يختلف عن سائر مؤرخي عصره وسابقيه... إذ أطل على هذا العلم بعقلية علمية جديدة، وأسلوب مبتكر، فكان بحق المؤسس الأول لعلم التاريخ(5).

وبعد تعريفه للتاريخ يتقل "ابن خلدون" إلى تبويب علمه الجديد، الذي اكتشفه وهو "علم العمران"، أي علم القضاء المسكون، وكل ما يحدث فيه، بحكم الاجتماع الإنساني. وهو في نظره لا بد منه لكل مؤرخ، كي يمارس صناعته بصفة علمية، معتمدا على " قانون " به يميز " الحق من الباطل " . وهذا ما جعل (ليف لاکوست Lacoste) يقول " قبل القرن 19، لم يقع (ترسيد Thucydide) سوى ابن خلدون، قالوا أول اخترع التاريخ والثاني يمثل ظهور التاريخ كعلم"(6). وفصل ابن خلدون هذا العلم الجديد في ستة أبواب حسب هيكلة منطقية في غاية الدقة والوضوح.

- الباب الأول: "في العمران البشري على الجملة، وفيه يتعرض إلى المحيط وتأثيره في الإنسان، وقضايا تدخل فيها ما نسميه الأناسة (Anthropologie) والسلالة (Ethnologie)، وهما من أخصب العلوم الإنسانية الآن. ولو تابع علمنا كما كان يرجو الغوص فيها لفتنوا نوافذ واسعة على الحداثة.

- الباب الثاني: "في العمران البدوي، وفيه حديث عن الحضارات المقامة أساسا على الحياة في الأرياف، حياة ترحال، أو استقرار. هذه الحضارات تمتاز بالبساطة في كلتا صورتها: الاعتماد على الماشية والترحال أو الزراعة والاستقرار، وقد يقع الجمع بينهما. فهي حضارات تنوق حتما إلى تطور نحو أشكال أكثر تقدما أي نحو العمران الحضري. ويستتبط هنا قوانين عدة تمكن من التحكم في الظواهر العمرانية.

المشرق والغرب على السواء، وهو قطب إشعاع للإنسانية كافة. ولهذا، من المفيد استقراء هذا التراث الثقافي والبحث في ما يزخر به، من فكر ودلالات ومعان، في زمن يتسم بالتحويلات الجذرية والحاسمة في المجالات الثقافية: أو ما نسميه اليوم " العولمة الثقافية " .

فما هي الأسس المنهجية والعلمية التي أتبنت عليها هذا الفكر؟ وما هي المساهمات الفعلية له في الثقافة العربية والإسلامية؟ وما ملول العمران البشري من خلال " المقدمة "؟

1) علم ابن خلدون العقلاني،

يتجلى من خلال " المقدمة " أن علامة القرن الرابع عشر ابن خلدون، أراد تأسيس علم جديد عرفه بكل وضوح أنه " علم مستقل بنفسه " (2) و " مستبسط النشأة " (3)، وظيفته أن يكون " معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يقولونه " (4). ففي مقدمة الكتاب الأول، أي مقدمة المقدمة (ص 7 - 38)، يتعرض إلى جملة من القضايا المنهجية تتعلق بتعريف التاريخ وكتابتها كتابة علمية وعقلانية، فبعد استعراضه لكتب المؤرخين الذين سبقوه، وجدها تعاني من نقص فادح، وتجعل من التاريخ مجرد سرد للوقائع والأسماء والأوقات يتناوت في الدقة والأمانة.

إن استوعب مؤرخو الإسلام أخبار الأيام وجمعوها في كتبهم، فإن المتطفلين على التاريخ خلطوها بنسائس الباطل والروايات المملقة، وأقوها إلينا دون أن يتلمسوا أسبابها، ويحققوا في صحتها، أو يرفضوا تراثاتها؛ وبذلك استمر الخطأ من جيل إلى جيل، وتحوّل التاريخ إلى ترتيب شكلي للأخبار.

لكن التاريخ في رأي ابن خلدون فيه نظر وتحقيق وتعليل واستنتاج، لا ينحصر بالفتوحات والحروب... بل يطال كل ما يحدث في الحياة الاجتماعية، من الظواهر السياسية والاقتصادية

أي نسبة الثلث من الكل. وعليه، فالمقدمة تخضع لهيئة محكمة، تجعل كل قسم منها يهبط، لما لحق، ويفضي إليه في نطاق علم جديد غايته تحليل العمران وفهمه من جميع نواحيه.

(2) تصاوير ابن خلدون للمجتمع:

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري، وقد عبر العلماء والفلاسفة عن ذلك بقولهم، "أن الإنسان مدني بطبعه، أي أنه خلق وركب على صورة لا تصح فيها حياته ويقاؤه إلا بالبقاء، لكن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن توفير ما يحتاجه من الغذاء، لذلك لا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه، لتحصيل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون القوت والغذاء وبذلك الحياة. وكذلك يجبر الإنسان عن تأمين الحماية لنفسه، لأن قدرة الواحد من البشر لا تقاوم قدرة الواحد من الحيوانات. المعجزة لا سيما المفترسة منها. وهذا ما يحمله بحاجة إلى التعاون مع أبناء جنسه لصنع السلاح بما يخرجه عن الحيوان بالفكر واليد. فالتعاون ضروري لبقاء النوع الإنساني، وهذا هو معنى العمران. وإذا حصل الاجتماع للبشر، وتم عمران العالم، فلا بد من وازع يدفع البشر بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من الظلم والعدوان. ولا يمكن أن يكون هذا الوازع من غيرهم، لأن جميع الحيوانات قاصرة عن مدارك البشر، بل يجب أن يكون واحد منهم له السلطة على الجميع، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك. غير أن هذا الوازع ليس مختارا من الله كما يدعي البعض، بل أن الأقوى يفرض نفسه وازعا بما يملك من عصية.

وتشير في هذا المجال، إلى أن إشكالية العمران بشقيه البدوي والحضري، وما يتصل به من هياكل اقتصادية واجتماعية وسياسية وبخاصة في المجتمع المغربي، تعدّ أبرز جوانب الرؤية الخلدونية للتاريخ

- **الباب الثالث:** في الدول العامة، والملك والخلافة، والمرتبات السلطانية، ووضع هذا الباب، وهو أهم أبواب المقدمة ليس اعتباطيا، فالحضارات عندما تفرق البساطة وتسمو إلى ما يسميه "العمران الحضري"، تفرز النظم السياسية التي تصبح في حاجة إليها. وابن خلدون كان أول من وضع الدراسات السياسية على قواعد علمية واستنبط بعض القواعد التي تسوسها ومنها ما يسميه "انقلاب الخلافة إلى الملك" بصورة حتمية، أي الخروج الضروري من التيقراطية إلى العلمانية، فالحكم المقام على الدين، ليس بنظره من طبيعة البشر، ولا يخفى ما لهذه النظرية من أهمية بالنسبة للمحدثات.

- **الباب الرابع:** في العمران الحضري، المقام على البلدان والأمصار " ترتقي الحضارة إلى قمته في هذه الحالة وكذلك تنذر بالتدهور حين تعثرها الأمراض الاجتماعية. وهذه النظرية، التي أسالت الكثير من الحبر، وسماها بعضهم النظرية الدورية (Cycliche)، هي ما انتهى إليه في منتصف القرن العشرين المؤرخ الانجليزي (توينبي Toynbee)، وأخذ عليه ما أنجزه على ابن خلدون من التشاؤم وعدم الإيمان بالترقي. وكان توينبي معجبا بابن خلدون الذي خصه بصفحات رائدة في مؤلفه " تاريخ التاريخ ".

- **الباب الخامس:** في المعاش ووجوه من الكسب والصنائع، وهو يعتني بما تسميه اليوم القطاع الثاني والثالث من الاقتصاد. ويستخلص قوانين عديدة تشرح ازدهار الاقتصاد وفساده.

- **الباب السادس:** في العلوم وأصنافها، وفيه يحلل أرقى. وألطف المعلومات التي تفرزها الحضارة، ويقام عليها العمران الذي يتطرق بحثا عن المعاش ويتبني خلقا فكريا ثقافيا. وفيه تظهر العناية التي يوليها لهذا الباب، الذي يتوج العلم الجليل الذي أنشأه في عدد الصفحات التي يخصصها، فالأبواب الخمسة الأولى احتلت 383 ص. بينما تفرد الباب السادس بما يزيد عن 120 ص،

العمران البدوي

العمران البدوي عند ابن خلدون، هو الذي يقتصر، في اجتماعه، وتماونه، على الضروري لللازم لحفظ حياته من أسباب المعاش من غير مزيد عليه، كالقوت والكن والدفء.

العمران الحضري

يشم الانتقال من البداوة إلى الحضارة، نتيجة زيادة الثروة التي تدعو إلى الترف والتمتع بشمرة الغنى، فينتقل الذين تعظم ثرواتهم إلى الحضر حتى يتيسر لهم ذلك، أو نتيجة زيادة الجاه التي تدعو إلى التقرد بالحكم والتمتع بشمرات الملك.

والحضر هم الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان، ومن هؤلاء من يتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من يتحل التجارة، وتكون مكاسبهم، أنمي وأرفه من أهل البدو.

ومن حلال اختبار ابن خلدون للحياة من زوايا حكمة تكمن في اكتشاف، أن مصدر أفكار البشر يتحل في لقطات حياتهم وشكل تنظيمهم الاجتماعي يقول ابن خلدون : «إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمراتها في الكثرة والقلة والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش. ففتى فضلت أهل العمران عن معاشهم اتصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وفي العلوم الصنائع» (8).

الفكرة الأولى من هذه القولة، إن البشر لم يكتفوا إلى العلوم إلا بعد تأمين معاشهم، وهذا القول بدوي.

لكن ابن خلدون يضيف، في خطوة ثانية فكرة أخرى ملازمة للفكرة الأولى، لانجدها عند سواء من المفكرين، مفادها أن ازدهاراً لصنائع والعلوم لا يرتبط فقط بضمن مستلزمات العيش (المأكل والمشرب

والمجتمع، وفي هذا الإطار يقول "الحبيب الجناحي" وعلى الرغم من القرون الطويلة التي تفصلنا عن المقدمة، فإننا نشعر أثناء قراءة جديدة - نقدية وليست انتهازية - لبعض فصولها بأن تلك القضايا لا تزال تشدنا إلى كثير من جوانبها شداً قويا. ولعل سر ذلك يعود إلى أن كثيرا من تلك القضايا لا تزال مطروحة بأسلوب ما، حين نحاول اليوم تحليل المجتمع المغربي خاصة، والعربي عامة، فالرؤية الخلدونية للعمران ليست إذن رؤية ماضوية تراثية، بل هي رؤية تنسم بالديناميكية والاستمرارية» (7).

ويقسم ابن خلدون، كما هو معروف، العمران إلى نوعين: العمران البدوي، ويقصر سكانه على تسديد حاجاتهم الضرورية من الأقوات، والملابس، والمساكن، وسائر الأحوال والعوائد، وهم مقتصرون عما فوق ذلك، وبالمخصوص تسديد حاجات ذات طابع كمالي، وأهل البدو صنفان: صنف يشتغل بالزراعة فيكون مقيما ويسكن القرى والمدن والنجار، والجبال، وصنف ثان يعتمد في معاشه على الرعي الماشية، وهم الرحل من أهل العمران البدوي، وما دام التمدن غاية للبدوي يجري إليها، فإن البداوة هي أصل العمران، والأمصار، ولكل مرحلة من مرحلتي العمران حاجات معينة تستلزمها طبيعة المرحلة التي يعيشها مجتمع معين، وليس هنالك حد فاصل بين المرحلتين، أو قطعة، بل هنالك علاقة جدلية بينهما، وهذا أمر طبيعي ما دامت المرحلة الثانية تولد في أحضان الأولى، وهي غاية أهلها.

ويرى أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش. فهناك الضروري، والحاجي، والكمالي. فمن اعتمد على الفلح والحيوان دعت الضرورة إلى البدو، ومن سعى إلى تحصيل الزائد على الضروري كان لا يدله من الحضر. من هنا كان تقسيمه للعمران إلى بدوي وحضري.

والسكن) بل يرتبط هذا الازدهار بالبنية الاجتماعية الخاصة بالجماعة العالمية.

فلو أخذنا مثال البدو الرحّل، يقول ابن خلدون، نلاحظ أنّهم، حتى بعد تأمين معاشهم، لا يتوقون إلى بلورة العلوم والصناعات بالضرورة. فالمسألة تعدّ إطار الاكتفاء المعيشي لترتيب بالبنية الاجتماعية - الاقتصادية، التي تتبلور فيها أولاً العلوم والصناعات. ويفترض ابن خلدون عن حق، أنّ هذه العلوم والصناعات تبرز عند الجميع دون تمييز، لكن الفرق يكمن فقط في أنّ ثمة بنى اجتماعية (كالبنية الحضريّة) تعمل على بلورة هذه المعارف وأخرى (كالبنية البدوية) لا تحرك ساكناً في اتجاه تنميتها.

ونستخلص من هذا التحليل، المبنى على خطوتين: من الناحية المنهجية، أنّ البنية الاجتماعية - الاقتصادية، أو شكل العمران كما يقول ابن خلدون، هو المسؤول الأول والأخير عن تقدم أو تأخر العلوم عند المجتمعات. شكل العمران البسيط (قبيلة أم عشيرة، في السلطة أو خارجها)، يقابله غياب للعلوم وتأخر في المعارف. بالمقابل، شكل العمران المركّب (البلدية) يناظره ازدهار في العلوم والحرف والصناعات المتنوّعة. في المهن والاختصاصات. ويقول في هذا السياق "فردريك مونتوق"⁸... . وبذلك يكون ابن خلدون قد كشف مفتاح تفسير مسألة مستعصية على المفكرين خلال العصور التي سبقت، مؤكداً ضرورة العودة إلى الحقل الاجتماعي والاقتصادي (شكل العمران) وتطوره (التاريخ) لمعرفة كيفية نمو الحضارات واتكائها. كما أنّ ابن خلدون لا يميز بين الصناعات والعلوم. بل يضعها على قدم المساواة. فالحقل المعرفي الأساسي، حسب ما يطرّح ابن خلدون، هو حقل البنية الاجتماعية، فيها تتمّ عمليات التأطير المعرفية⁽⁹⁾.

وطالما أنّ الحرفي والتاجر والعالم يتّمون في نظره إلى شكل عمراني واحد (الشكل الحضري)، فإنّهم يتّمون أيضاً إلى شكل معرفي واحد. أمّا المجال الذي تتبلور فيه هذه الصناعات والعلوم، فكما مرّ معنا، مجال

شكل العمران الحضري الذي يسعى وراء الرفاهية، عبر التفتّن في إتقان العلوم، على عكس الحياة البدوية التي تكفي بالحد الأدنى من أمور حياة البشر، ألا وهو تأمين المعاش لها. فهموم البدو غير هموم الحضرة، تماماً، كما أنّ هموم أهل الريف غير هموم أهل المدن.

(3) العمران البشري/ المكوّنات الخلدونية:

تبيّن من خلال دراسة ابن خلدون لظواهر العمران البدوي والحضري والعصية تلك العصية التي تشكل مصدر نشأة الدولة وانقراضها، نشأة وانقراضاً يلعب فيهما البعد الديمغرافي وهو العدد والحجم دوراً هاماً. وفي هذا تتساوى ما هو ملول هذا العمران البشري الذي يبحث في الاجتماع الإنساني بمعنى عمران العالم من توحش وتآس وعصيات وغلبة وما ينشأ عن ذلك من سلبية ومسعى السكان، بغية المعاش والثقافة والمهن¹⁰. إنّ اختلاف الاجتماع البدوي والاجتماع الحضري يجعل من البنية "توازناً وقتياً" كما يسميه (جورج غورفيتش "L'équilibre précaire" في Quenich) وعنه يقول ابن خلدون بلنّ "التوازن العالمي والأمم وعوائلهم... لا تدوم على وثيرة ومنهاج منسّق". فكيف يتمّ التحول؟ إنّه يتمّ من خلال العصية وهو مفهوم محوري يتطلب مزيداً من الشرح.

(4) تحليل مفهوم العصية:

قلت إنّ مفهوم محوري في النظرية الخلدونية وله ديناميكية خاصة، تمكّنه من اتخاذ أشكال متعددة، عبر العصور حسب المجتمعات وأوضاعها وهايكليها. فما هي العصية وما مفادها؟ لقد تعددت معانيها، لأنّها تشكل مفتاح التوفيق والخللان في النظرية الخلدونية في حد ذاتها حيث يمكن التعريف بها كظاهرة اجتماعية، سيكولوجية، تتسم بالحركة والتوتر والتأجج، وهي قوة محرّكة لمصير الدولة حسب تعبير المستشرق (روزنتال Rosent Hal) لا

تطوره يشهد المجتمع ظروفًا ديمغرافية مخالفة تمامًا، ينخفض فيها معدل الخصوبة والمواليد ويرتفع معدل الوفيات (10). وهنا يوضح "تأثير كل مرحلة من تطور المجتمع على الوفيات والمواليد، لاستغاده أن الخصوبة العالية في المرحلة الأولى ترجع إلى نشاط السكان وثقتهم ومقدرتهم، أما في المرحلة الأخيرة فتظهر المجاعات والأوبئة والثورات والاضطرابات، مما يقلل من نشاط السكان ومن نسلهم.

(6) نمو السكان والنشاط الاقتصادي:

في الاقتصاد نفع وأمن وفضل. وبما أن الفكر الخلدوني من وحي سياسي - اجتماعي، فإنه لمس العلاقة العتية بين العمران البشري والكسب والرؤق والمعاش والصناعات، واعتبر السكان عاملاً أساسياً في النمو والازدهار، لأن القوة البشرية تكون الثروة الأولى للمجتمعات. ويعتقد أن تزايد السكان من جهة وارتفاع مستواهم المادي من جهة أخرى، يؤديان بطبيعة الحال إلى "تأثيرات" إيجابية إلى تأسيس المدن. وتجمع السكان في الحواضر من مظاهر التقدم

"فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل" (11). وعندما يستعرض ثلاث مدن هي فاس وتلمسان والجزائر، مقارناً بين مداخل أفراد يتنمون إلى الفئات نفسها في المدن الثلاث، يلاحظ أن المداخل في فاس تزيد عن مداخل في البلدين الآخرين، لأنها أكثر عمراناً (12). فالتنصر البشري من الزاوية الخلدونية، يساهم في تنمية المجتمع، إذ هو أساس قيمة الخيرات وبذلك يساهم في تقدم المجتمع ورفقه. ويعتبر ابن خلدون العمل البشري أساس قيمة الخيرات فلإنسان حاجيات عدة لا بد أن يكده ويحتجده للحصول عليها، ولقد أشار إلى بعض الخيرات التي يحصل عليها الإنسان، دون أن يقدم أي مجهود مثل الأمطار ولكنة يعتبرها خيرات ثانوية.

يرى فيها (أوليغيه كاريه Carte) ظاهرة مغاربية تعود إلى القرن الرابع عشر، بل تعدى إلى العصور لأنها تمس الهياكل الأساسية للمجتمعات العربية الإسلامية من خلال تطورها التاريخي. فالعصية هي الشعور القوي باللحمة والتماسك. إنها تقيّد الاتحاد والالتحام، وتأتي من خلال الدم والنسب والولاء والحلف، وقد رأى فيها ابن خلدون قوة دافعة ربما حملت بني أمية ويعلم بني العباس إلى السلطة، كما رأى فيها بعضهم قوة حملت الناصرة إلى الحكم في مصر، وكذلك البعثية في سوريا والعراق. فهي طاهرة اجتماعية ذات شكة من العوامل التاريخية والديمغرافية والنسبية والثقافية، وقد ترجمها (شوفاليه Chevalier) بـ"عشيرة عشيرة" "Esprit de clan" "كما ترجمها (موناي V. Montail) بالروح القبلية "tribunal".

أما ميكافلي فقد لمس فيها القدرة القطرية على الحكم لمدى أهميتها في المنظومة الخلدونية: "إن في صياح العصية ضياعاً للدولة، وفي صياح الدولة صياح العمران، وإذا كانت الصيرورة بمعنى التغير الاجتماعي موكولة إلى العصية فإن عددها وحجمها هما الضمان للغلبة، ومن هنا جاء هاجس الكثرة لدى المغاربة لأنهم إذا كان عدد العصية أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك، فهي تكون إذا بكثرة العدد ووفره ولذا نراه مهتماً بإحصاء المسائل العسكرية في عصر تضمد فيه الجروح بالحديد لا بالكلام.

(5) الديمغرافيا الاجتماعية:

يقدم لنا ابن خلدون بعض الأفكار التي أثرت بعنقده في تطوير الاهتمام بدراسة السكان، حيث يذهب إلى أن المجتمعات تمر خلال مراحل تطويرية محددة تؤثر على عدد المواليد والوفيات في كل مرحلة. إذ يشهد المجتمع في المرحلة الأولى من تطوره زيادة معدلات المواليد ونقصاً في معدل الوفيات، بما يؤثر على نمو السكان ويزيد عندهم. وعندما ينتقل إلى المرحلة الأخيرة في

ويرى أنّ الإنسان لا يمكن أن يحصل على خيرات تشبع رغباته إلا بالطرق الآتية:

- الاستيلاء على ممتلكات الغير.
- الصيد وتربية الحيوانات الأليفة.
- العمل البشري.

ويشير ابن خلدون إلى أنّ توزيع العمل بين الأفراد يؤدي إلى دفع المردود وهي الفكرة التي جاء بها أدام سميث في القرن الثامن عشر، كما يشير بضرورة التفريق بين العمل العادي والعمل المتخصص. ويؤدي تراكم العمل إلى الزيادة في قيمة المواد وإلى " فائض اقتصادي " (13).

ويستخرج ابن خلدون في تقسيمه للحياة الاقتصادية إلى ثلاث قطاعات:

- الفلاحة وهي المهنة التي قد يتعاطاها كل الأفراد لأنها سهلة وقديمة وتعبر عن نوع من العفوية لارتباطها مع الطبيعة.

- الصناعة التي تتطلب التسليح برصيد من المعلومات، فهي لا تنتشر إلا في المدن كما أنها ترفع من المستوى الإنتاجي للمواد.

- التجارة ويصنفها في درجة ثالثة، لأنها مصدر حيل ومراوغات ولكنها بالرغم من ذلك ضرورية للقيام بالمبادلات.

واكتشافه لهذه القاعدة المادية للعرمان البشري جعلت عالم الاقتصاد المصري محمد علي نشأت يقول: "إن صاحب المقدمة هو سلف للمدرسة الاقتصادية الليبرالية التي أسسها أدام سميث في حين أنّ روجيه غارودي وليف لكوست اعتبراه سلما لمراكز للاعتبارات المادية للمقدمة أولا، واكتشافه مفهوم " القيمة والتمن " ثانيا ومفهوم الربح خاصة لديه إذ يقول في الفصل العاشر من المقدمة: (14) " هذا الربح بالنسبة إلى أصل المال يشير إلى أنّ المال إذا كان كثيرا عظم الربح لأن القليل في الكثير كثير ".

7) النمو الديمغرافي والعدل:

تجري تلك المعاملات داخل العرمان البشري وبين جماعته، لأنّ الشخص لا يكتمل إلا داخل الجماعة في إطار التآنس بمعنى الحياة الاجتماعية التي لا تخلو من الظلم: «الظلم يخرب العرمان، وإنّ عائلة الخراب فيه أذى على الدولة، وهكذا يتخلص حجم السكان وكذلك النقص يقع تدريجيا، ولا يظهر أثره إلا بعد حين وتجيء دولة تجبر النقص الذي كان فيه خفيا». ويتأكد في أيامنا ذلك الارتباط بين الازدهار الاقتصادي، والعدل من جهة، والعدل والتمن من جهة أخرى. فالظلم يقلل العرمان، ويشتب في الهجرة والركود والفساد. وظاهرة الظلم الذي قد يسلط على السكان تؤدي إلى القضاء على مقوماتهم الإنتاجية، كما أنّ اعتماد الناس وسلهم بممتلكاتهم ينقص من حماسهم ونشاطهم: «العدوان على الناس في أموالهم ضارهم بأموالهم في تحصيلها واكتسابها». فإن ذهبت أموالهم انقضت أياهم عن السعي وهكذا تخرب الأمصار ويختل السلطان " السلطة " حيث لا عزله إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة (العرمان) "ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل".

وما يمكن استخلاصه من كل ما تقدم حسب تفديري، أنّ القاعدة الاقتصادية تكون أساس وضعية المجتمعات، وهي في نفس الوقت جزء لا يتجزأ من كيان اجتماعي يؤثر فيها بدوره، كما أنّ واقع الحكم السياسي النتيجة الحتمية لهذا التداخل وهو واقع له كذلك تأثيره على الكيان الاجتماعي وعلى العلاقات الاقتصادية. إنّ عوامل الانحطاط والازدهار مرتبطة بقوة الدولة التي تمر بمرحلة يتدهم فيها تأثيرها وسلطانها قبل أن تتلاشى وتضمحّي من الوجود. ويكون دافع تنظيم الدولة هي "العصية" وهو مفهوم خلدوني أصيل. فالجماعة وانتشار الأمراض الجماعية ليست من نتائج معطيات طبيعية مثل قلة الأمطار مثلا، ولكنها من نتائج مرور الدولة بمرحلة الانحطاط في إطار " الدورة

عديد المفكرين في عصره. فما أكثر المؤرخين والمفكرين الذين مزجوا بين معرفتهم الذاتية ومعرفتهم الموضوعية.

وأجمل ما نختم به، ويبيجاز شديد يتمثل بالأساس في أن الحداثة ليست هنلما وتزينا وقستانا من عباءة، إنما هي عقلية وعقلانية. وكان صاحب المقدمة ابن عصره بثقافته وبيته ورائدا من أهم رواد الحداثة.

وعليه، فهذه الدراسة المقتضية حول العمران البشري، إطلاقا من المقدمة، تلك الوثيقة السسيولوجية الثرية بالمعطيات الديمغرافية والتاريخية والسياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها، تبرز مدى خصوبة الفكر المخلدوني الذي رأى فيه المفكرون على شتى انتماءاتهم وتخصصاتهم مصدر النظريات والأطروحات من مكيافيللي إلى موسى مروزا بمونتكير وماركس وكوتن. وتلك القرابة الفكرية ما هي إلا حلقة اتصال بين التراث الثقافي العربي والتراث الثقافي الأوروبي المعاصر، وما الفكر إلا وحدة تطورية تتموج بين الشرق والغرب معا.

السياسية * ويتمثل هذا الانحطاط في تزايد نفقات الدولة ورمعها لضرائب جديدة وضعف تنظيم جهازها الإداري.

ولذلك يمكن القول، إن ابن خلدون قد عالج قضايا عصره بصفاء ذهني لافت للانتباه، وإلى تطبيق المبدأ الأساسي في علم الاجتماع، ألا وهو مبدأ القطع السوسيولوجي، بطريقة لا تختلف عن تلك التي تبعها مثلا "بيار بورديو" في القرن العشرين. بيت ابن خلدون في المسألة دون تردد أن يترك للذاتية مجالاً. فبالرغم من كونه مسلما وقاضيا وعربيا، لا يدخل هذه العناصر على الخط خلال عملية تحليله.

ولذلك لم تؤثر عقيدته أيديولوجيا على تحليله، بل تبقى، كما ينبغي، في المجال الإيماني. ويذكرنا هنا ابن خلدون بسلفه صاعد الأنلسي الذي انتهج النهج نفسه، يقف إلى جانب العقل والمنطق، واضعا هذه المسألة غير الإيمانية خارج حدود العقيدة، في حقل المعرفة الموضوعية للمواقع التاريخي والاجتماعي. هذه الميزة (الموضوعية والفكرية وعدم الوقوع في فخ الانحياز الأيديولوجي) التي تميز بها هنا ابن خلدون تبهجه من

- (1) ولد عبد الرحمان ابن خلدون سنة 732هـ - 1332م في تونس من عائلة عربية بعمية تطلبت في الإدارة العونية بالأندلس وكان يولي التعرغ إلى العلم، بحكم تكويمه، لكن موت أبيه بسبب الطاعون، الذي كان قد احتاح العالم غير مجري حياته فانتقل إلى السياسة وتولى عدة مناصب، منها كتابة أبي عتار العونتي في فاس حيث نضى سنتين في السجن لعشارته في مؤامرة سياسية وانتقل من المغرب إلى غرناطة حيث عمل سفيراً لسلطانها وتولى منصباً وادياً بعد سلطان بخاية بالجزائر. ومنها إلى المغرب هالاندلس فالجزائر من جديد، وبعد ما بلغ الخامسة والأربعين من العمر، أصدر كتابه عن ترويح العرب والعجم والبربر ومقدمته المشهورة وبعد ذلك انتقل إلى تونس ثم القاهرة حيث عهد في منصب قاضي القضاة ومدرسا في الأزهر وسافر إلى الحجاز كما وافق سلطان مصر إلى الشام ومات بالقاهرة سنة 808هـ - 1406م.
- (2-4) المقدمة ص 25. إنبا سجل على طعة "دار الشعب" وهي نعتد الطبعة التي أصدرتها لجنة إبيال العربي بتحقيق د علي عبد الواحد وأبي الذي نعتبره أفضل تحقيق حتى الآن مع الإشارة إلى أننا لا نملك إلى اليوم تحقيقاً نقدياً مهابها للمقدمة. فكل الطباعات العندته، وأكثرها انتشاراً، طعة دار صابر (بيروت 1956)، تجارية وأول محاولة لتحقيق علمي يرجع فضلها إلى كاوتر مير (Quatre Mère)، باريس 1856.
- (5) بهزاد جابر، تاريخ العلوم عند العرب، دار مصباح الفكر، الطبعة الثانية بيروت 1988، ص 151.
- (6) Yves Lacoste, Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire. Passé du Tiers-Monde éd. Maspero, Paris 1966.p.187.
- (7) الحبيب الجعتماني، المجتمع العربي الإسلامي، عالم المعرفة سبتمبر 2005 ص 258.
- (8) ابن خلدون، المقدمة - منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت، طعة بلا تاريخ، ص 434.
- (9) فريدريك مونتوق - تطور الفكر السوسيولوجي العربي، جروس برس (نور دكر التاريخ ولا الطبعة) ص 14.
- (10) جوزيف مايون ستيابيكوس، التسميات السكانية والأسماء الأمم المتحدة لشعبة الديموغرافية لعرابي (سها 978، ص 222).
- (11) المقدمة، ج 2، دار الكتاب العربي، بيروت 1965، ص 171.
- (12) فتح الله ولعلو، الاقتصاد السياسي، مدخل للنواصب الاقتصادية، بيروت 1981، ص 89.
- (13) نفس المرجع المذكور سلفاً، ص 89.
- (14) الصادق الساحلي، العرب البشري ولعكر الجند وسي ملثقي البعد انديمعاري في الثقافة الوطنية من خلال مقدمة ابن خلدون، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس - أبريل 1997 ص 58.

ابن خلدون وصناعة الخطِّ بافريقية

حسين التهامي (*)

الكون حين يكوّر الصبح على ليله، وهكذا يرجع المود على بلته.

الأرجح أن صناعة الخطِّ تقع على ضربين، إما فنّ إشارة بتسمة بالفوس الفلكية تخطر عليك من وارد غامض، يريك في الحرف أعداداً لا حدّها من الهياكل. أو يكون صورة عقلية بمجرد أن تتعدّى المخيلة، تأتيك مطوعة لتتمكّن مواهبها. وإذا انتقشت في اللوح بقي لها أثر مقروء.

والجورج في الجوهرة عفيف الطبع، لا يروم أمزجة الأصباغ وأخلاطها، لأنّه متلون في الإحساس، بمعانيه الشريفة، يكتفي مداد بني عتيق كالآبنوس، وقلم للترقيش بالأحمر المنقط...

وفي هذا السياق يطيب لي أن أصطفي من أصناف المخطوط مصحفاً عديم النظير شهيراً، كان حبساً على جامع مدينة القيروان ياذن من السيدة «فاطمة الحاضرة» مربية أبي مناد باديس - والد الأمير المعزّ في قصر بني زيري الصنهاجي.

كتب هذا المصحف وشكله ورسمه وذهب علي ابن أحمد الوراق (1019م) وذلك بأسلوب قلماً يلتفت إلى شرط التسوية. غليظ في مطّ حروفه، وفي مدقاً شيء يخالف شيئاً، مع استقامة واضحة في السطور.

إن كنت تسعى للسعادة فاستقم

تتل المراد ولو سموت إلى السما

ألف الكتابة وهو بعض حروفها

لما استقام على الجميع تقدماً (1)

فعل الخطّ حركة روحانية لا تقوم بلماتها، فمن قبلها ظهرت الأشياء، حيث يقف معنى الكتابة على وجه واحد من الفهم، ألا وهو التمجيد المتجدّد لكل لطيف يطعم الرضا، وجميل يسقى المحبة..

وقلماً تجد كتابة كالعربية ترتقي بإسم الأمانة إلى شموخ العمارة في تناسقها القويم، وتزيينة سطوحها التي يمتدّ فيها البصر للفهم والاستنباط على وتيرة الحرم المكّي حينما يبعّج بالجميع، كذلك جامع الزيتونة إذا ما انتفض في صحته وفي الحمام أسراباً وبائية الهديل.

ولئن أخذت الأيام زخرفها من الشقائق والرياحين، فإنّ نقاش باطن الإنسان كانت من الخط، لأنه «أصيل في الروح وإن ظهرت بحواس البدن» النظم المعزّلي.

يلائم الفكر الخلدوني آراء إخوان الصفا على أن الحروف مركبة من خطّين، الأول مستقيم يصوّر قطر الدائرة، والآخر مقوّس وهو محيطها، مستتب من حرف الألف، يتقلّب كيف شاء ذلك أنه في التصرّف يدلّ على إفراء الواحد الأحد. وهي بحقّ رؤية إنسانية - كونية نجملنا نتفكر في وصال الذكر والأُنثى، وندقّق في حياة

* كاتب تونسي

- ألفه ينزل كالرداء الكوفي المنيل، للبهجة والمهابة.
- لاه تشبه المقص المتقاطع في التركيب.

- ميمه ترسم لجأصة في وسطها حلقة مفتحة، تنظر وتبتسم سراً في حبرها المشيع بالتبقيع من الداخل والذاهل أحياناً لغاية التباين.

أجزاء من هذا المخطوط النادر محفوظة بالمكتبة الوطنية ومتحف رقادة ولكن هيهات.

«لقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأمله، لانقطاع صناعة الخط والضبط والرواية منه، بانتقاص عمراته ويدأوة أهله، وصارت الأمهات والداوين تَنسَخُ بالمخطوط اليدوية ينسخها طلبة البربر صحائف مستعجمة برداء الخط وكثرة التصحيف، فتستغنى على متصفحها ولا يحصل منها فائدة إلا في الأقل النادر...»

إلا أن الخط الذي بقي من الإجابة في الاستنساخ هنالك، إنما هو للعجم (تركيا إيران ممرقند) وأما النسخ بمصر ففسد كما فسد بالمغرب وأشدّه. ابن خلدون.

لم ينزه الحرف عن إحاطة العلم يومئذ، ولم يكن من شاهد نفسه ساعة، بل بقي موصولاً بمطف إلى جذوره ومقاصده العربية لمن يتدبر في تأويل محاسنه التي ما كانت طلباً للتزج والتسلي، بل هي للاعتبار والتأمل.

جيل جديد من الحروفيين غلط في الخط ووطن أن الحركات الكامنة فيه هي القالب والمحتوى فهو باعتقادي لم يحسن أن يميز بين الخط كضربة غريبة التهوريم لا تقدّر الأبصار أن تطمئن إلى مبتكراته في كل حين، وبين الحق الذي يكلف المبدع جهداً عقائدياً، وطاقة تزيد من جمال القطعة، كلما اتخذت لنفسها لسان بيان، ورونق ألوان.

- أول ما خلق الله من شيء القلم - وأول من خط به النبي إدريس، وقد كان يرى من شجرة إسمه القلام. حدث الإمام الشافعي قال:

لم يكن عند أبي ما تعطيني أشتري به قراطيس،

فكنت إذا رأيت عظماً يلوح، آخذ وأكتب فيه فإذا امتلا طرحته في جرة كانت لنا قديماً.

والقراطيس كلمة يونانية معربة - Cartes - وهي صحيفة يقدر قياسها بذراع القماش.

ثم أصبحت الصفحة شبرا أو نحوه من كاغذ صيني عتيق، وهي في الأول رقوق من جلود الإبل والأواح من أكتافها.

كانت الكتابة حروفا موصولة مفصولة لا توجد بينها علامة «وظهرت مدات في بعض الحروف أضافت إلى الكتابة حسنا وتخيماً». الفلقشندي (2).

والمد في صناعة الخط يسمى المشق ومنه جاء التعبير عن القد الممشوق.

وأما الألوان فقد اتخذت للتبيين قبل أن تكون مسرة للنظر. فأحمر العقيق تخصص به حركات الفتح والضبط... وأسفر الزعفران يميز الثبرات، ولا يكون تقيط الأشياء إلا بأخضر الزمرّد، لثلاث يلتبس أمر الواو المرسومة بجانب الألف.

والذي لم يلا حظاً تاملاً في مصاحف تونسية فيها ما هو مكتوب بماء الذهب وما هو مدون على رق الغزال والورق القباطي والطومار البغدادي.

وأما أهل الأندلس فافترقوا في الأقطار عند تلاشي ملك العرب بها ومن خلفهم من البربر، وتغلبت عليهم أمم النصرانية، فانتشروا في المغرب وإفريقية وشاركوا أهل المعمران بما لديهم من الصنائع فغلب حظهم على الخط الإفريقي.

ونسى خط القيروان والمهلبية بنسيان عواندهما وصنائعهما.

وصارت خطوط أهل إفريقية كلها على الرسم الأندلسي بتونس وما إليها ثورق أهل الأندلس بها... وبقي منه رسم بيلاد الجريد فصار خط أهل إفريقية من أحسن خطوط أهل الأندلس ونسي عهد الخط كائنه لم يعرف فصارت المخطوط مائلة إلى الرداء بعيدة عن

الجودة وصارت الكتب إذا انتسخت فلا فائدة تحصل
لمتصفحها منها - ابن خلدون (3).

ولسائل أن يسأل، هل كتبت الأقاليم، وقلّ الكلام؟

وماذا يتكرر خطأطو زماننا؟ رسم حروف لا بيان لها
طراً عليها ما يخالف وجدانها وشاعت فيها البدعة،
فأدت إلى سوء الفهم ونفور المشاهدين، وما أحوج
هؤلاء إلى ما يصون أدواقهم بالإقبال على الكتابة واقتنائها
مهما غلت.

وعبثاً حاول الفنانون الجدد محاكاة «كانتسنسكي»،
كلي، ميرو» آخر من انتهت إليهم ريادة الفن التجريدي
الأوروبي، المقتبس من صور الحروف رموزاً مقطوعة
عن مقاهيمها، ومن الزخارف الهندسية ذات البناء
الرياضي لغرض استطلاق ما بباطنها من عواطف قيّمة،
وإن كانت مخالفة للحسّ المسيحي، فقد أضفت على
الفنّ أيضاً روحانياً لا يزال في نشاط مجتمع صناعي
سرعان ما ينمو ويتراكم إلى ما لا نهاية من دوار الآلة.
وهل ينازعهم في ذلك منازع؟

علينا أن نتعلّم أبواباً من الأدب لسانة الخطوط حتى
نتفتح طرائق نقدها ونقيّمها.

ففي فجر اللغة ألقى العرب العلامة ولم يتعرفوا
بالشكل وحركاته، وذلك لبورغ عقولهم وفصاحتهم
الخالقة. والشكل في لغتنا الحسنة، من الشكّال وهو
سلك يشدّ قوائم الناقة ويوثق الخيمة في زمن العواصف.

نودّ لو يعود الخطّ إلى البيوت والمدارس ودواوين
الأمراء لأنّه عنصر من مراسيم الأوسمة الرفيعة
والمراسلات وسكّ النقود، وهو من مفاتيح الرزق
أيضاً. قديماً سمي ختم السلطان «طغراء» ولها في كلّ
قصر ديوان مخصوص صمّم شكلها الرشيق على هيئة
آلة العود السلطان العشاني مراد الأول، وتناول
الآيرانيون شكلها بالتجويد وجعلوا لها تشابيك أليفة
ومجالات أقمار تطوف حتى ارتفعت عن كلّ نقیصة
في الاستقامة والتلوين.

وللأمانة فهم أكتب الأمم في المجال الإبداعي
وأكثرهم رواجاً، فمن محاسن خطوطهم تجريد نقوشها
وتعطيط حروفها مع علو بعيد ليس في تدرّج حاجز أو
سطح مسوط، من تمّ تبرز للناظر أشكال ملأى بالفواكه
والموسيقى وألوان العواقيت، من شفق فيروزي إلى
غمق برتقالي، فليس كلّ جميل ما كان أسرع للفهم.
البصر أيضاً يشتمل من أصناف الفوائد على الأنغام
الحروفية الفاتحة، ففي خطها وشي مجرّك تستمع عين
القلبي إلى إيتارة منسكة في لين سياقها المسطور، وتارة
متعاطلة السلك من لينة الانسجام وضبط التقيد ولهم
في ذلك قاعدة حكيمة أملاها الإمام عليّ على كلّ كاتب
«فرج بين السطور وقرط بين الحروف» وإن هي إلاّ
تجارب مستأنفة حيث لا مناص من أن تكون أصنافاً
متنافسة، وأصداناً متجانسة.

الهوامش والإحالات

(1) البيهان للخطاط طالب يحيى - القرن الثاني عشر ميلادي

(2) صبح الأعشى في صناعة الإنشا - الجزء الثاني دار الكتب العلمية بيروت 1987 - أحمد بن علي القلقشندي

(3) كتاب العرب وديوان المبدأ والتحوي في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر
الحرّ النسي دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة 1969 للمعلّمة عبد الرحمن ابن خلدون هي ذكره المئوية السادسة
سنة 2006

صناعة البناء في "مقدمة"

ابن خلدون

أحمد الحمريني (*)

1 - تمهيد

* الفصل الحادي والعشرون في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع. والسبب في ذلك أنهم أغرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها (ص 448). بل إنه يرجّح كفة الأجانب فيقول : " والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها لأنهم أغرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه " (ص 448). كما أنه يصرح بالتهديد بقوله : " ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر " (ص 448).

تحدث ابن خلدون (732- 808 هـ / 1332 - 1406م) عن صناعة البناء في الفصل الخامس والعشرين من الفصل الرابع (بمعنى الباب الرابع) من الكتاب الأول. وهذا الفصل أو الباب مخصص للبلدان والأمصار وسائر العمران ولما يعرض في ذلك من الأحوال. ففصل صناعة البناء إذا في بدايات الثلث الثالث من " المقدمة " (ط. دار الجيل - بيروت) د.ت، ص 450 - 454، غير مستقلاً ولا مرفوق بفصل في صناعة الفلاحة الذي هو يتدرج مسبق بفصل عام مكتف بالإشارة - لا غير - إلى أمهات الصنائع ومنها - حسب الترتيب - الفلاحة والبناء والتجارة والحياكة والخياطة والتوليد والطب والخط والكتابة والوراقة والغناء والحساب والتعليم. وكل منها مخصوص بفصل. ومن أطولها المتعلق بالبناء والمخصوص بثلاث صفحات ونصف مقابل فقرة قصيرة للفلاحة وأكثر من ثلاث صفحات للخط والغناء.

2 - تحليل

لقد انعكست نظرة ابن خلدون إلى الصنائع عامة على صناعة البناء : فهي " أول صنائع العمران الحضري وأقدمها (ص 450). ثم يرقها قاصراً إياها على المدن بقوله : " وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل لكنّ والمأوى للإنسان في المدن " (ص 450).

ولا يفوته تبرير نشأة هذه الصناعة باهتمام الإنسان بعقله إلى ما يدفع به الأذى عن نفسه ويحفظ به حياته خلافاً للاهتمام الغريزي أو الطبيعي في الحيوان. فالبشر متفنون في هذه الجبلة الفكرية الداعية إلى اتقاء الحر والبرد بالبيوت المسقوفة والحيطان المحيطة. ولكنهم

ومن الطريف أن ابن خلدون قد مهد لكلامه عن الصنائع مفصلة بخمسة فصول عامة، أبرزها في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع، وهو يقصد بطبيعة الحال الأعراب أي البدو، لأن الصنائع من ثمار الحضار أي سكان المدن الذين اتسمت حياتهم بالاستقرار. يقول :

* باحث تونسي.

وبدرجة أولى على أغنيائها الذين يكسبون اليوم ثمار ما أنفقوه بالأمس. هكذا بنيت المعابد والمسارح والحنفيات... وعلى هذا النحو قام القادرون من أهل الخير والصالح في العصور الإسلامية ببناء المساجد والأسبلة... طمعا في الثواب وفي الجاه قبله.

ويتوسع ابن خلدون في وصف مكونات دور الأثرياء ومواد بناتها. فهي قصور ومصانع عظيمة الساحة، مشتملة على عدة دور وبيوت وغرف كبيرة، أسس جدرانها بالحجارة، والكلس لاجم بينها، والأصبة والجص طالية لها إلى حد المبالغة بالتنجيد والتنسيق. وبها الأسراب أو الدهاليز والمطامير للمؤونة والإسطبلات للخيول وسائر الدواب. ولا تغيب المبالغة هنا أيضا في علو الأجرام وارتفاع المباني وإتقان الأوضاع والتفنن في الصنعة إظهارا للسلطة والبذخ (ص 451).

ومثلما يتفاوت البناء يتفاوت المستوى الاقتصادي من الغنى إلى الفقر فإنه يتفاوت ويختلف من إقليم إلى آخر حسب المناخ من الاعتدال إلى الانحراف، وبالتالي فالأقاليم المستخرجة لا بناء فيها وإنما يتخلون البيوت حفاظا من القصب والطين * (ص 452). وكأنه يعني بالانحراف تجاوز معدل الحرارة المقبول، إذ خصص المقدمة الثالثة للمعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم (ص 91 - 95). واستلهاها بقوله :

* قد بيّنا في المقدمة الأولى والثانية وتكاملها أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال * (ص 91). ويوضح أن * الأقاليم الأربع أعدل العمران (ص 91) لتوسط موقعه بين الشمال والجنوب من القسم المعمور للأرض. ويليه في الاعتدال الثالث والخامس من جهتي شماله وجنوبه. فهذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة هي الأكثر عمرانا بالبشر والحيوان والأقوات والعلوم والصنائع بل هي المخصوصة بالنبوءات (ص 91). وقد

مختلفون من الاعتدال في حدود الضروري إلى الإسراف والرغبة في التميز وإظهار التعمة والتثوق ومختلفون باختلاف بيئاتهم الطبيعية حسب الأقاليم المذكورة. فإذا كان أهل البدو يبادرون للغيران والكهوف المعمة من غير علاج نظرا إلى قصور أفكارهم عن إدراك الصنائع البشرية فإن أهل الحضرة يميزون عليهم بالفكر والمهارة فينون المساكن مقدرين مختلف المعطيات من مواد البناء إلى الأشكال والقياسات وفق الموقع والمناخ.

ثم يتبع ابن خلدون مراحل نشأة المدينة وتسويرها بتكاثر البيوت وخشية عدوان بعضهم على بعض لاتعدام التعارف فيما بينهم. وهو نفس السبب الذي يدعو الملوك والأمراء وكبار القبائل إلى اتخاذ المعقل والحصون لحماية المدينة من العدوان من الخارج.

ولا يفوته أن يبين العلاقة المتينة بين مظهر البناء وبين ازدهار المدينة وقوة للدولة ومناعتها، وذلك أنه إذا تحسنت أحوال الاقتصاد تحسنت المنشآت المعمارية والمعمارية الخاصة والعامة. هذا بصفة عامة. أما في إطار المدينة الواحدة والمجتمع المصغر الواحد فالنتيجة واضحة بين الغنى والفقر، وبين الأمير والجزيل فالسلطة الأولى قادر على التوسع في البيوت لكثرة أفراد العائلة وتوابعهم من المخدم والحشم والصنف الثاني يبني للضرورة الطبيعية مقتصرًا على الكن الطبيعي لا غير. وما بين الصنفين مستويات متفاوتة يتفاوت الدخل ومستوى الثروة (ص 451).

هذا يدل على أن الفضل في ازدهار العمران في المدن إنما يعود إلى أصحاب الأموال المتأتية من أوجه الكسب المختلفة، أي من السلطة السياسية إلى السلطة الاقتصادية. فالأغنياء هم الذين بقدراتهم المالية وروحهم التنافسية يساهمون في ازدهار التعمير وتطوير البناء موادًا وهنسة لتأكيد نفوذهم وإعلاء جاههم على العامة. وقد كان أثرياء الرومان في بلادنا يتنافسون في الإنفاق على تشييد المعالم العمومية وإهدائها للمدينة لتثوق غيرها بما يعود بالفائدة عليها وعلى سكانها

سبق له أن حصد الأقاليم السبعة ذكرا مدنهما وجبالها
وأنهارها ويحارها... (ص 57 - 91).

ثم ينتقل ابن خلدون إلى الكلام عن أصحاب صناعة
البناء من حيث تفاوتهم من البصير الماهر إلى القاصر،
دون تفصيل (ص 452) وهو ما أشار إليه مرتين آخرين
في الصفحة الموالية (ص 453) فقال في الثانية منهما :
" وهم مع ذلك يختلفون بالجودة والقصور في الأجيال
باعتبار الدول وقوتها، فإنا قلنا أن الصنائع وكما لها إنما
هو بكمال الحضارة وكثرتها بكثرة الطالب لها " .

ويتوسع في هذا السياق مقدماً أمثلة عن حاجة الدول
في أول أمرها إلى البناء البسيط ثم حاجتها إلى رخائها إلى
استيراد البنايين المهرة من الدول الأخرى، فذكر أن
الوليد بن عبد الملك حين أقدم على بناء مسجد المدينة
والقدس ومسجده بالشام بعث إلى ملك الروم
بالقسطنطينية طالبا الاستعانة بالفعلة المهرة في البناء
المعبر عنهم بالفنيين والمهندسين (ص 453 - 454)،
ولذلك اشترط على البناء المعرفة ببعض قواعد الهندسة
وعلم الحيل معللا الشرط بالحاجة إلى تسوية الحيطان
بالوزن وإجراء المياه بأخذ الارتفاع وتحويل الأنهار بالهدام
والتحليل على رفع الحجارة الكبيرة إلى مكانها من الحائط
بالمعاقل وأمثال ذلك (ص 454).

ويتهز ابن خلدون الفرصة - وهو الذي قام فكره على
نقد المؤرخين بالعقل والواقع - لتكذيب الاعتقاد الرائج
في أن الهياكل الماثلة إلى عهده، أي الآثار القديمة، قد
بناها أصحاب أبدان عظيمة بقدر عظم تلك الهياكل ميثا
أنهم قدروا عليها بالحيل الهندسية والآلات التقنية لا
بالقوة الجسمانية الخيالية. إنهم بشر بالمقاييس الطبيعية
العادية وليسوا خارقين للعادة كأبطال الأساطير أو ما
نسميهم نحن بالجهال ! (ص 454).

في هذا الفصل توسع ابن خلدون في أمرين كان فيهما
شاهدا على عصره وموثقا لمبلغ العلم بالبناء فيه،
أحدهما تقني يتعلق بمواد البناء وطرقه، والثاني قانوني
يتعلق بأحكام البناء أو ما يعرف لدينا بالتراتب البلدية في

الشؤون العقارية التي ينبغي مراعاتها عند النظر في
تراخيص البناء أو التقاضي في حال عدم احترامها. وقد
استغل في أولهما ثقافته العلمية إلى جانب دقة الملاحظة
والخبرة بصفته عالم اجتماع وأثريولوجيا بينما استغل
في ثانيهما ثقافته الفقهية بصفته قاضيا.

أما مواد البناء فهي المواد المحلية المتوفرة على عين
الامكان والمناسبة لمناخه وظروف سكانه، وهي التراب
والطين والجص والكلس والحجر والقصب والخشب
والرخام والأجر والخزف... إلخ. فالبيوت المتخذة
من القصب والطين إنما هي حظائر مناسبة للأقاليم
المتحرقة التي لا بناء فيها (ص 452). وإنما يكون البناء
في الأقاليم المعتدلة، ويكون " أنواعا كثيرة، فمنها البناء
بالحجارة المنجدة، يقام بها الجدران ملصقا بعضها إلى
بعض بالطين والكلس الذي يعقد معها ويلتصم كأنها
جسم واحد " (ص 452) فهذه طريقة. وثمة طرق
أخرى، منها " البناء بالتراب خاصة، يتخذ لها لوحان
من الخشب مقدارن طولاً وعرضاً باختلاف العادات في
التقدير، ولوسطه أربع أذرع في ذراعين (أي متران على
متر) فيهيأ هذان أساس وقد بوعد ما بينهما بما يراه
صاحب البناء في عرض الأساس، ويوصل بينهما بأذرع
من الخشب يربط عليها بالرجال والجدر (أي الحواجز)،
وتسد الجهتان الباقيتان من ذلك الغلاء بينهما بلوحين
آخرين صغيرين. ثم يوضع فيه التراب مخلطاً بالكلس،
ويركز بالمراكز المعدة حتى ينعم ركزه وتختلط أجزاؤه،
ثم يزد التراب ثانيا وثالثا إلى أن يمتلئ ذلك الغلاء بين
اللوحين وقد تداخلت أجزاء الكلس والتراب وصارت
جسما واحدا. ثم يعاد نصب اللوحين على صورة ويركز
كذلك إلى أن يتم وتنظم الألواح كلها سطرا من فوق
سطر إلى أن ينتظم الحائط كله ملتصحا كائنه قطعة واحدة.

ويسمى الطابية يصنعه الطواب " (ص 452)

وهذه التقنية معروفة في بناء الجدران الخارجية
العريضة لحماية البيوت من البرد شتاء والحر صيفا
تتحافظ على اعتدال حرارتها دون مكيف اصطناعي. وقد

تواصل استعمالها فيما بُني حتى أواخر القرن التاسع عشر من الجوامع والزوايا وغيرها متكاملة غالباً مع طرق أخرى موطنة للحجارة والياجور لدعم صناديق التربة. فهذا موجود على سبيل المثال في ستور المتأثر معمارها بالفن العليطي وفي أسوار المدن العربية المتينة في بلدان المغرب والأندلس.

ويضيف ابن خلدون توضيحاً لعملية طلاء الجاني بالكلس قائلا : " ومن صنائع البناء أيضاً أن تجلّط الحيطان بالكلس بعد أن يحلّ بالماء ويخمر أسبوعاً أو أسبوعين... " (ص 452). ثم يضيف توضيحاً آخر لتسقيف قنالا : " ومن صنائع البناء عمل السقف بأن تُمدّ الخشب المحكم النجارة أو الساذجة على حائط البيت، ومن فوقها الألواح كذلك موصولة باللسائر. ويصبّ عليها التراب والكلس ويسط بالمرکز حتى تتداخل أجزاؤه وتلتحم. ويعال عليها الكلس كما يعال على الحائط " (452).

وبما أن مستويات العمارة متناسبة مع مستويات الاقتصاد فإن ابن خلدون لا يغفل عن القيمة الجمالية للبناء بعد استيفاء دوره الوظيفي فيقول في الكلام على التثنيق والتزيين حسب ما رآه في قصور الأمراء والوجهاء والأثرياء في عهده. يقول مشيراً أولاً إلى ما نعرفه بنقش حديدية : " ومن صناعة البناء ما يرجع إلى التثنيق والتزيين كما يصنع من فوق الحيطان الأشكال المجسّمة من الجصّ يخمر بالماء ثم يرجع جسماً وفيه بقية البلبل فيشكل على التناسب تخريماً بمناقب الحديد إلى أن يبقى له رونق ورواء. وربما عرّلي على الحيطان أيضاً بقطع الرخام والأجر والخزف أو بالصّلف أو السّجّ يفصل أجزاء متفاوته أو مختلفة وتوضع في الكلس على نسب وأوضاع مقدرة عندهم. يبدو به الحائط للعيان كأنه قطع الرياض، إلى غير ذلك من بناء الجباب والصهاريج لسفح الماء بعد أن تمدّ في البيوت قصاع الرخام القوراء [أي الواسعة] المحكمّة الخروط بالفوهات في وسطها لنيع الماء الجاري إلى الصهرج

يجلب إليه من خارج القنوات المقصية إلى البيوت... " (ص 453). وهو يقصد فيما يبدو التوافير التي يتدفّق منها الماء العابر من الأبار إلى الأحواض أو الجواني من خلالها تزييناً للفاعات الفسيحة وأمثال البهر في القصور.

ثم يتقلّ ابن خلدون إلى الأمر الثاني المتعلّق بأحكام البناء التي يحتاج فيها القاضي إلى استشارة أمّاء الصنعة الخبراء بالبناء فيما يرفع إليهم من التوازل والشكاوى. فمن ذلك التشاحح حتى في الفضاء والهواء الأعلى والأسفل والرعية المفرطة في الاستحواذ على الفضاء المجاور من الأرض والهواء، وذلك في نظره لكثرة الازدحام والعمران في المدن (ص 453). ومن ذلك مشاكل الجدران المشتركة بين الجارين كان يمنع الجار جاره من استعمال الجدار من جهته خوف الضرر. وتوسع دائرة المشاكل لتشمل استحفاظ الطرّق ومجاري الحفا وقنوات التطهير ممّا يعرف اليوم بالهيئة العمرانية.

يقول ابن خلدون : " ربّما يدّعي بعضهم حقّ بعض في حائطه أو عرّاه أو قناته لتضايق الجوار، أو يدّعي بعضهم حقّ جاره إختلال حائطه خشية سقوطه ويحتاج إلى الحكم عليه بهتّمه ودفع ضرره عن جاره عند من يراه، أو يحتاج إلى قسمة دار أو عرصه بين شريكين بحيث لا يقع معها فساد في الدار ولا إهمال لمصنعتها. " (ص 453). ومعنى هذا أن قسمة الديار ليست بسيرة ولا يمكن أن تكون اعتباطية.

ولحلّ هذه المشاكل القائمة إلى اليوم اشترط ابن خلدون الاحتكام فيها إلى ذوي الخبرة بالبناء والهندسة يقول : " ويخفى جميع ذلك إلا على أهل البصر العارفين بالبناء وأحواله المستدلين عليها بالمعاهد والقطع ومراكز الخشب وميل الحيطان واعتدالها وتقييم المساكن على نسبة أوضاعها ومنافعها وتسريب المياه في القنوات مجلوبة ومرفوعة بحيث لا تضرباً مرّت عليه من البيوت والحيطان وغير ذلك... " (453).

فهذه المشاكل دلائل على التطوّر العمراني بالمغرب

والأندلس في العصر الوسيط وتحديدا في القرن
14م.

3- استنتاج:

- إن نظرة ابن خلدون إلى البناء كصناعة تندرج في إطار رؤية شاملة للعمران الحضري وأحواله أي للمجتمع الحضري ومظاهره باعتبار البناء أبرز تلك المظاهر وأولها، بل هو أساس العمران وعلامة المدن، فكان البناء للمدينة كالعصية للدولة.

- إن معالجته لموضوع البناء معالجة عامة لا تعنى بالتفاصيل التي اهتمت بها المؤلفات المختصة في البناء وقوانينه وتشريعاته، لذلك اقتصر على الإلماع والإشارة إليها دون التعمق، وذلك أن الأمثلة كافية للدلالة على مختلف جوانب الموضوع الفنية والفقهية... إنما المهم الجانب التاريخي والاجتماعي الذي به يندرج الموضوع في مشمولات المؤلف بصفته مؤرخا وعالم اجتماع، والحال أنه بصدد تصدّد الصنائع لا بصدد البحث المعمق في واحدة منها يعرّدها بكتاب.

- إن تقييمه للصنائع عامة ولصناعة البناء خاصة أدّى إلى المقارنة بين العمران الحضري والعمران البدوي أولا ثم إلى المقارنة بين العرب وغيرهم من الأمم ثانيا حتى انتهى إلى ملاحظة هامة تدل على وعي بيوادر النهضة الصناعية الأوروبية وتباين بزوغ نجم الحضارة في الجانب الشمالي للبحر الأبيض المتوسط وأشراف أقول نجم الحضارة في العدة الجنوبية، في الأقطار العربية والإسلامية.

- إن ازدهار البناء مرتبط بازدهار الاقتصاد ونمو الدخل الفردي، وإن الأغنياء سبب فيه. وهذا لا يكون إلا في المدن حيث يمكن أن تنشط الصناعة والتجارة متسببين في ظهور رؤوس الأموال.

- إن البناء من حيث هندسته ومواده وطرقه مختلف باختلاف البيئات ومتناسب مع المناخ ومتطور من الوظيفة إلى الجمالية.

- إن مشاكل الاكتظاظ في المدن تنعكس على السكان والمساكن وتقتضي الأحكام القضائية والحلول الهندسية بالتعاون بين القاضي والمهندس المعماري.

- إن مشاكل البناء حسب إشارات ابن خلدون تدل على التطور العمراني في عصره مما أعطى قيمة للسكن في المدن وبالتالي للمقارنات من التراب والهواء والارتفاع والفتح والطرق والقنوات... إلخ. فما أشبه اليوم بالأمس!

- إن ابن خلدون أكد مرة أخرى في فصل صناعة البناء صفته العلمية بالهتجية التي عالج بها الموضوع من مختلف جوانبه ولو بإيجاز، وبالعقلانية التي حكمها لتعقّل العقلية الخرافية التي تفسّر التاريخ القديم بالأساطير، وبالواقعية التي جعلته معاصرا لزماته وشاهدا على عصره، فيما لاحظ وحلّل وقيّم دون أي اعتبار غير الموضوعية.

- إن صاحبه، المقلّد، لئن بدا رأسمالياً في نظره الاقتصادية إلى البناء عندما ربطه بالازدهار وظهور طبقة الأثرياء فقد حدّد هذه النظرة الرأسمالية بالقوانين العرفية والأحكام الشرعية حتى لا تبلغ الإجحاف والظلم مما يقضي على التضامن والانسجام بين فئات المجتمع ويؤدّن بخراب العمران. لذلك ربط موضوع البناء بالحقوق والواجبات واعتبر فيه المصلحة العامة متلافاً منافع الضرر وأسباب العدوان والفساد في الأرض، فإذا هو في توافق تام مع روح الإسلام وحكمة الله. وما كان هذا ليتحقق لديه لولا التكامل في فكره بين الحكمة والشرعة ولولا التوافق في ممارسته بين مقاصد المؤرخ ومقاصد الفقيه والقاضي.

- مطرا إلى تعدد المراجع اقتصونا - للإفانة - على هذه القائمة المختارة :
- إبراهيم (شريف محمد) : العمارة بالأندلس - في : مجلة عالم البناء (القاهرة) ، ج 23 ، ص 1982 ، ص 32
- إبراهيم (عبد الباقى) : المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية - القاهرة 1986.
- ابن الإمام التفتي (عيسى بن موسى) (327 - 386 هـ / 938 - 996 م) المختص في بغي الضرر - تد - فريد بن سليمان (تحت الطبع)
- ابن الرامي (محمد بن إبراهيم اللخمي التونسي) : (ت 734 هـ / 1334 م) الإعلان بأحكام البنيان - ط - حجرية.
- فاس 1332 هـ / 1914 م ، في 146 ص + 6 ص فهرس ، تد - فريد بن سليمان ، مركز النشر الجامعي ، تونس 1999
- في 284 ص [انظر عنه ، أبو بكر عبد الكافي : مجلة الفكر (تونس) ، أكتوبر 1967 ، ص 50 - 53 ، محمد محفوظ ، تراجم المؤلفين التونسيين - دلو الغرب الإسلامي ، بيروت 1982 ، ج 2 ، ص 336 - 337]
- أحمد (حمدي صادق) : تأثير العوامل المناخية في المناطق الصحراوية على التشكيل المعماري للسكن الإسلامي وأثر ذلك على تشكيل المسكن الصحراوي للمعاصر في شمال إفريقيا (رسالة دكتوراه) ، كلية الهندسة ، جامعة حلوان - المطبوعة ، القاهرة 1994
- البيدي (محمد) : العمارة الإسلامية الشعبية في شمال إفريقيا - في : مجلة البناء (الرياض) ، ج 13 ، ص 1984 ، ص 45 - 49
- الجحائسي (الحبيب) : المجتمع العربي الإسلامي / الحياة الاقتصادية والاجتماعية - سلسلة عالم المعرفة (الكويت) ، سبتمبر 2001 : المدينة العربية الإسلامية : الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، ص 73 - 186 ، ابن جلدون والتطور العمراني في المغرب العربي الإسلامي ، ص 251 - 264 وقد سبق نشره مرارا]
- حسني (سميحه حسني) : المناخ والمعمارية (ج 1) - القاهرة 1978.
- تيه (جان) : هندسة سيد - بالطين - في : مجلة العواصم والمدن الإسلامية (جدة) ، ج 14 ، ص 48 - 65
- الحريقي (فهد بن بويصر) ، دور المسجد في تشكيل التشيخ العمراني وتأثيره في المدينة الإسلامية - في : أعمال ندوة عمارة لمساحات كلية العمارة والهندسة ، جامعة الملك سعود ، الرياض 1999
- حسين (عبد المالك) : تأثير الشريعة الإسلامية على المظهر العمراني للمدينة - في : مجلة عالم البناء (القاهرة) ، ج 71 ، ص 1986
- الدولاتي (عبد العزيز) : أهم خصائص الطراز المعماري الأندلسي من خلال جامع قرطبة وقصر الحمراء - في : الفن العربي الإسلامي ، الألكسو (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) ، تونس 1995 ، ج 2 ، ص 259 - 277
- الرمسادي (ميرة) : تاريخ المدن العربية الإسلامية الأولى - في : الفن العربي الإسلامي ، الألكسو ، تونس 1995 ، ج 2 ، ص 9 - 25
- المزكاني (خليل حسن) : السرداب ووسائل التهوية في المسكن العربي القديم - في : مجلة تراث (أبو ظبي) ، ج 46 ، ص 2002 ، ص 46 - 49
- ساسم (السيد عبد العزيز) : العمارة الإسلامية في الأندلس وتطورها - في : المختار من عالم الفكر (الكويت) ، ج 1 ، ص 1984 ، ص 337 - 414
- شاك (فوس) : الفن العربي في إسبانيا وصقلية / تعريب الطاهر أحمد مكي - القاهرة 1980
- شبيحة (مصطفى عبد الله) : تنوع الممارسات الإسلامية وعناصرها - القاهرة 1993.
- شبيحة (م ع) : مدخل إلى العمارة والفنون الإسلامية في الجمهورية اليمنية - القاهرة 1978
- عبد الله (محمد) : تاريخ تخطيط المدن - القاهرة 1981
- عثمان (محمد عبد الستار) : المدينة الإسلامية - سلسلة عالم المعرفة (الكويت) أوت 1988.
- عزب (خالد) : فن العمارة الإسلامية - القاهرة 1997
- عفيفي (أحمد عبد الملك) : دراسة تخطيطية للقيم والاعتبارات الوظيفية والجمالية في تصميم المسكن وناقورة

- الوضوء الوسطية في المساجد - في : أعمال ندوة عمارة المساجد، كلية العمارة والتخطيط، جامعة الملك سعود، الرياض 1999، ج 3، ص 17 - 36.
- العتقري** (مساعد بن عبد الرحمن)، المدينة الإسلامية وتطورها العمراني والحضري - في : أعمال ندوة تأثير المروج الإسلامي في التصميم المعماري والحضري، (المغرب 1991) - جنة 1992
- غلب** (عبد الرحيم)، موسوعة العمارة الإسلامية - بيروت 1988.
- غويو (سمير)** - المدينة كنظام بيئي - في الإنسان والبيئة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة 1978
- فحتي (حسن)** - العمارة والبيئة - القاهرة 1977
- فحتي (ح)**، الطاقات الطبيعية والعمارة التقليدية - بيروت 1968
- القامح (إبراهيم محمد)**، العناية بتنظيم استخدام الطرق وتأمينها في الإسلام - في : مجلة الصفاء، ع 170، ص 1984
- فوزات (صخر)** مدخل إلى الجمالية في العمارة الإسلامية - في مجلة فنون عربية (لندن)، ع 5، ص 1980، ص 85 - 89
- القيهي (طارق)**، تصميم وتنسيق الحدائق - القاهرة 1981
- لوبيون (فوستاف)** - حضارة العرب / تعريب عادل رعيتر - القاهرة 2000، ص 510 - 550
- مصطفى (صالح لمعي)**، الشخصية الإسلامية في التصميم المعماري للمسكن ذي الفناء - في : أعمال ندوة الإسكان في المدينة الإسلامية، القاهرة 1984
- مؤنس (حسن)**، المساجد - سلسلة عالم المعرفة (الكويت) 1981
- النهلول (صالح)**، التحكم في استعمالات الأراضي في المدينة العربية الإسلامية - في أعمال ندوة الإسكان في المدينة الإسلامية، جنة 1984، ص 285 - 292
- وؤيري (يحيى)**، التعمير في القرآن والسنة - القاهرة 1992.
- وؤيري (ي)** - العمارة الإسلامية وأسسه - سلسلة عالم المعرفة، (الكويت)، جويلية 2004 حضارة البيت في القرآن الكريم ص 32، 41، عمارة البيت هي لبسه بويه ص 42 - 47 عبادة الفناء والفناء الإسلامي بعمارة البيت وأحكام التنبال ص 47 - 52 أنوار المعري لنبطس ص 67 - 68 مواد البناء ص 105 - 110 [
- وؤيري (ي)** - موسوعة عناصر العمارة الإسلامية (لج) - القاهرة 1991 - 2001
- الوكيل (شفق العوصي)**، مروج (محمد عبد الله) المساح وعمرة المناطق ساحرة - القاهرة 1985
- **BERRACHID (Meriam)** - Essai de définition d'un vocabulaire architectural / Thèse de doctorat du 3^{ème} cycle présentée à l'I.T.A.U.T., Tunis 1983 (Dactyl).
- **HBABOU (Inchirah)** : Reflexions sur l'architecture andalouse - une ville, Testour / Thèse de doctorat du 3^{ème} cycle présentée à l'I.T.A.U.T., Tunis 1983 (Dactyl).
- **SAADAOU (Ahmed)** : Testour du XVII^e au XIX^e siècle (Thèse) - Fac. Lettres (La Manoubia) ANEP, Tunis 1996.

ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع

نص محاضرة ألقاها الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور
بمهرجان ابن خلدون الذي انعقد بالقاهرة من 2 إلى 6 جانفي 1962

مما يشترك في هذا الموضوع، وينظر في كل واحد منها
نظر تحليل للمعاني والأغراض ورجوع إلى المقاصد
والظروف، ثم ينظر فيها مجموعة نظرية مقارنة من جميع
هذه النواحي، ليتبين نسبة بعضها من بعض، وهل أن
علم الاجتماع الذي في مقدمة ابن خلدون هو الذي في
الكتب السابقة لها؟ وقبل ذلك كله ينبغي أن يتصور
بالضبط، هو المراد من علم الاجتماع.

إن علم الاجتماع شعب من شعب الفلسفة، وموضوع
من موضوعاتها، ينبغي أن يفهم أنه يقوم على ما تقوم
عليه الفلسفة عموماً، في مختلف نواحيها من البحث عن
معرفة الأشياء وأصولها، وعلاقة بعضها ببعض أو كما
قال القدماء في تعريفها: "إدراك حقائق الأشياء على ما
هي عليه"، وهو المعنى الذي نجده سارياً في مختلف
شعب الفلسفة فلا يكون الموضوع فلسفياً إلا متى كان
النظر إليه لمجرد هذه الغاية من المعرفة بدون التفات إلى
أية غاية عملية وراها. ولذلك كانت النفس إذا وضعت
للبحث باعتبار تصورات ماهيتها وأحوالها وتحليل مظاهر
وجودها واختلاف أطوارها وآثارها كان ذلك موضوعاً
من موضوعات الفلسفة وثناً من فنونها وهو علم النفس
(البيولوجيا). وإذا وضعت للبحث باعتبار غاية
عملية، مثل معرفة وسائل التهيؤ المناسب لكل طور
من أطوار الإنسان، خرجت عن دائرة الفلسفة ودخلت
ميدان فنون أخرى كفن التربية، وفن التعليم التجريبي.

من القضايا المشهورة على أفلام الكاتيين، والسنة
الباحث أن فخر العرب وفيلسوف الإسلام ولي الدين
عبد الرحمن بن خلدون، هو مؤسس علم الاجتماع.
ويقدر ما يجد الناظر في تلك المقالة من بهجة افتخار
واعتراف، يجد إلى جانب ذلك ظلمة من الشك ومرارة من
الحيرة حين تسائله نفسه: هل من الحق أن علم الاجتماع
لم يبحث فيه باحث قبل ابن خلدون؟ وهل أن لصور
الفلسفة التي سبقت لصور أفلاطون وأرسطو وليس
والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن مسكويه قد برزت
على تلك الرقعة المخصصة من أرض الفكر، من حيث
تسير به الرياح؟ وسرعان ما تنبش ذاكرته بأسماء كتب
ذائعة الصيت لا يشك في أنها سبقت عمل ابن خلدون
في هذا العلم، فيذكر كتاب الجمهورية لأفلاطون،
وكتاب السياسة لأرسطو وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة
للفارابي، وكتاب تجارب الأمم لابن مسكويه، حتى
يكاد الأمر ينتهي به إلى أن القول بكون ابن خلدون هو
واضع علم الاجتماع، إنما هو من باب المبالغات
والأخطاء والأغاليط. إن علم الاجتماع الذي في مقدمة
ابن خلدون هو الذي في الكتب السابقة، ولكن الذي
ينظر إلى الحقائق بنور المنطق الصحيح، ويهتدي في
سبيلها بمنار البحث والتحقيق، يجب أن لا يقضي
بالفصل في هذه المشكلة، حتى يرجع إلى الأثر الذي
خلقه ابن خلدون، والآثار التي خلفها الفلاسفة من قبله،

وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع: وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني. وذو مسائل: وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعا كان أو عقليا، وأعلم أن الكلام في هذا الغرض، مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة. أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المتعلقة، ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة، بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على مناهج يكون فيها حفظ التّرع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفئتين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مستتب النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في مناهج لأحد من الخليقة.

على أن الفرق بين وضع الكتب الأولى، ووضع كتاب ابن خلدون يتضح اتضاحا تاما عندما نلاحظ الظروف والغايات التي حرر فيها كل من هذه الكتب، فزرى جمهورية أفلاطون كتابا وضع في شكل حوار بين الحكيم سقراط وأفلاطون: مبتاه مفاضلة الأمتين الأثينية والتراقية، والاطراد في اسم المثل الأعلى للجماعة الإنسانية الفاضلة ومستورها. وهو المثل الذي ينتهي لحسن محاكاة العالم السليم عالم المثال، ويعود عليها بالسعادة الحقيقية التي عجز الناس عن تحقيقها، سعادة الفردوس الأرضي والسعادة الأخرى: «بينما ننقد كالفائزين في الألعاب الذين يجمعون هدايا المعجبين بهم، لئيل جزاء الفضيلة، فلا نفلك مفلحين في هذه الحياة وفي سياستنا». وفي نفس الغاية التي اتخاها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي لوضع كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» إذ أقامه على الربط بين الجماعة الإنسانية، وبين عالم ما وراء المادة، وعلى ما في السير على مبادئ المدينة الفاضلة والتجافي عن أحوال المدينة الفسادة، تحقيق السعادة في المعاد، على ما بين المعاد الذي يصوره هو والمعاد الذي يصوره أفلاطون من الفرق.

وكذلك يقال في موضوع الأخلاق، بين كونه غاية عملية عرفانية في الفلسفة وكونه غاية عملية أدبية في تهذيب النفوس أو التصرف، وفي ما وراء المادة بين كونه غاية معرفة وإطلاع أو غاية توصل إلى العيادة والطاعة والنجاة بالنفس من شرور المعاد. فعلى هذه القاعدة ينبغي أن ينظر إلى موضوع الاجتماع، فيبصر بين حالتيه:

1 - حالة كونه درسا وضعا وصفا لماهية الجماعة الإنسانية وبيان حقيقتها وأطوارها ومكوناتها واختلاف نظمها وأحوالها التي اعترتها على مر التاريخ، وتظير بعضها بعض، وبيان ما بينها من النسب يقطع النظر عن الغايات العملية التي تقصد من تلك المعرفة أو الآراء الحكيمة حول ما يجب أن يكون عليه المجتمع الإنساني من النظم غير الموجودة.

2 - وحالة كونه بيانا لأوجه الصلاح التي ينبغي أن يسير عليها، وإملاء للنظم والأوضاع التي ينبغي أن يكيف بها، استمدا من المثل العليا التي يدين بها الحكماء فهذه خارجة عن نطاق الفلسفة داخلة علم السياسة أو الآداب السلطانية. وإذا اتفقا على أنه لا يكون من علم الاجتماع بالمعنى الفلسفي الطليقي، إلا المقتضيات التي تشرع في الجماعات البشرية نظرا وضعا استعراضيا منها فلسفة التاريخ، لا التي نظرت فيها نظرا غايته تأسيس أو إصلاح أو إرشاد إلى مثل أعلى في تكوين المجتمع سهل بعد ذلك أن نرجع إلى الكتب الحكيمة التي تناولت الاجتماع البشري قبل ابن خلدون: تراها جميعا قد توجهت نحو غاية واحدة هي غاية إملاء النظام الطيب الصالح الذي ينبغي أن تؤلف عليه الجماعة البشرية وتوجيه الناس نحوه من طريق التعليل والإقناع لتحقيق سعادتهم بدون تعرض إلى بيان هذه الجماعة البشرية ما هي؟ وكيف تكونت؟ وما هي أحوالها؟ بينما نرى هذه النقطة المهملة عند الأقدمين قد كانت الغاية الأصلية من تحرير ابن خلدون لمقدمته. ونرى ابن خلدون نفسه يصريح بمغايرة موضوعه ويكونه ابتداء ولم يتبع وأنه ابتكر ولم يتأثر، إذ يقول في الكتاب الأول من المقدمة:

الأشياء بمداركه الفطرية السامية وثقافته العميقة العامة وفكره الرياضي المنتج، لتتغير الأشياء المتباينة وترتيبها فكان نتيجة هذا النظر الذي أقام عليه أربع سنين في قلعة بدوينة مشرقاً على سهول الأعراب بالجنوب الشرقي لمملكة الجزائر حيث أخرج مقدمته الخالدة التي يقول في ذكرها حين يترجم لنفسه: «وهناك أتممت وضع المقدمة على ذلك النحو الغريب، الذي لم أسبق إليه، فسألت فيها شأبيب المعاني والكلام على الفكر» فكان ذلك هو الوضع الحقيقي لعلم الاجتماع بمعناه الفلسفي الصحيح على نحو ما ينسب تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة في القرن التاسع عشر إلى أوغست كمت أنه أول من أظهر في أوروبا القول بإمكان دراسة المجتمع الإنساني دراسة مجردة عن الغايات العملية التي كان اليونان يبحثون لأجلها في المجتمع الإنساني ليكونوا قواعد (علم السياسة) أو كما بحثها فلاسفة أوروبا مثل ماكياثيلي وسبينوزا ومونتسكيو وجان جاك روسو.

ولقي من فلسفة عصره مشادة كبرى حول هذه الغاية إذ كانوا يرجعون استحالة هذه الدراسات الوضعية للمجتمع الإنساني على ما هو عليه من التطور حتى كانت براهين أوغست كمت ناهضة مقحمة وأصبح مما لا شك أن المجتمع الإنساني قابل لأن يدرس دراسة وضعية صرفة كما درست الطبيعة وما بعد الطبيعة. فانتصب كمت حيتن لتقرير نظرياته في فحص ظواهر المجتمع وترتيبها وأطلق على هذا النوع من البحث اسمه المعروف به (علم الاجتماع) (سوسيولوجيا) فسار على نوره الفلاسفة من بعده واختلفت طرائقهم في تحليل الظواهر الاجتماعية وتحليل اتصالاتها بها كون سعة الشعبة السوسيولوجية من علم الفلسفة سعة لم تتجاوز لحد الآن ما شملت مقدمة ابن خلدون من تصميم المباحث والمواضع.

ونرى كتاب السياسة لأرسطوطاليس قد وضع لخدمة ملك فمهد النجاح في سياسته والإبقاء على دولته فهو إلهام نحو وجوه التحقيق ليكون دستور دولة. وأما ابن مسكويه فقد نحا منحى تمييز المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة كما قال ابن خلدون. وعلى هذا فإن المجتمع الإنساني لم يوضع في بحث من البحوث السابقة بطريقة وضعية فلسفية ولكن بطرق عملية لها غايات تخرج بها عن النطاق الفلسفي.

أما ابن خلدون فقد كان المجتمع الإنساني حاضراً عنده في وقت تأليف المقدمة حضوراً ذهنياً كاملاً حصل له من عنصرين هامين أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده على أرقى ما تكتمل ثقافة عربية في عصره على أصولها الثلاثة: الشرعي والأدبي والرياضي، وثانيهما الخبرة الشخصية بالأحوال الاجتماعية التي حصلت له من عنصرين هامين أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده في أطوار نشأتها وثباتها وتلاشيها بما كان له من الاتصالات بدول الحفصيين والعمرانيين، وبني عبد الجواد وبني الأحمر والرحلات الواسعة في أطراف المغرب العربي حاضراً ورواية المعرفة بالرجال من مختلف الأوساط والأحزاب والوجهات وما شهده عن كتب أو دخل في غماره من الانقلابات الاجتماعية الهائلة بحيث كان كل ما في نفسه من ذكريات وصور ذهنية يمر به على مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية للإنسان.

ثم كان نظره إلى هذه الصور من المجتمع الإنساني نظر تجرد فلسفي تام في الطور الفاصل بين حياته المغربية والمشرقية حين خرج فاراً من الحياة العملية الحكومية إلى العزلة والتخلي بعيداً عن ضوضاء الجماعة وتكاليها متجرداً تجرد الحكيم الكامل للنظر في حقائق

حوار مع الأديب الكبير محمود المسعدي

الحبيب جعافر (*)



هذا حوار طويل أجرته للإذاعة التونسية في 8 ديسمبر 1993 ويعود الفضل فيه إلى الأستاذ محمود طرشونة (أستاذي في مادة اللغة والأدب العربي في السنة الأولى - كلية الآداب - 9 أبريل) الذي ربط الصلة بيني وبين الأديب الكبير محمود المسعدي الذي قام بكتابة مقدمة رواية «دياء» فنشأت فكرة الاتصال به والحصول على كلمة للإذاعة ثم تطور الأمر وتحولت الفكرة إلى زيارة منظمة إلى بيته في ضاحية باردو.

في الحوار يتحدث محمود المسعدي عن فكره وأدبه ورؤيته لفن الكتابة ويشير إلى القضايا الجوهرية التي تحدث مسؤولية الإنسان في الوجود، كما يحيب عن أسئلة تنفذ مباشرة إلى جوانب من شخصيته وسيرته الداتية.

(*) صحفي ومقدم برامج إذاعية معروف

« أستاذنا القدير محمود المسعدي.. هذا شرف كبير تمنحه للإذاعة التونسية ولنا شخصياً لنطرح عليكم جملة من الأسئلة لتجول بخاطرنا.. فشكراً لكم وبمتعكم الله بالصحة والعافية حتى تبدعوا أكثر كما أبدعتم من خلال مؤلفاتكم.

- الشرف الذي تحدثت عنه مشكوراً هو شرف مشترك لأن الخطاب الموجة بواسطة أجهزة الإذاعة والتلفزة هو خطاب موجة لعموم أفراد الشعب التونسي وليس أكرم بالنسبة للإنسان من ربط الصلة بلوي القرني من أهل الوطن ومن أبناء جلدتي وقومي.. ليس هناك ما يدخل على النفس الفرح والأريحية من أن يشعر بأنه في سيرة مع إخوان من أبنائه بلده.

عام 11 ولدت.. دخلت المدرسة الابتدائية بتازركة ثم حصلت على الشهادة الابتدائية ومن ثمة انتقلت إلى المدرسة الصادقية حيث قضيت بين التعليم الابتدائي والتعليم الثانوي في المدرسة الصادقية ما لا يقل عن 12 عاماً تخرجت بالباكالوريا قبل أن أنتقل إلى التعليم العالي بفرنسا.. في السوربون.

« والدك كان يريد لك هذا النهج الذي اخترته في دراسة الآداب والحصول على شهادة في الفلسفة... هل كانت رغبته أن تتخرج طبيباً أو مهندساً أو محامياً؟

- عندما أذكر الوالد أترحم عليه وهو أقل البر بالوالدين ولكن عندما أسترجع بالذاكرة ما كانت مسيرتي في الحياة من أيام! كان والدي يريتي ويشرف على تربيتي الأولى إلى الأيام التي وصلت فيها إلى اكتمال تربيتي وثقافتي وتعلمي أرى أن الفضل الأكبر راجع إليه لا من حيث ما لفتني من مادة بل من حيث ما غرس في من روح ولعلّ خير عبارة وجدتها للتعبير عن بري بالوالدي هي التي جاءت في الكلمة التي أهديت بها إلى روح والدي كتابي «حدث أبو هريرة قال» فقد كتبت في إهدائي:

«إلى أبي رحمه الله.. الذي تلت مع صباي على أنغام القرآن وترجيع الحديث ممّا لم أكن أفهمه طفلاً

ولكنني صغت من إلقائه منذ الصغر لحن حياة وريائي على أن الوجود الكريم مغامرة طهارة جزاؤها طمأنينة النفس الراضية في عالم أسمى فأسمى وفي أثناء ذلك كله علمني إيمانه سبيل إيماني».

« طبعاً هذا أقل تكريم لوالدك عندما أهديت الكتاب بمثل هذه المعاني العميقة ولكنني أسألك يا أستاذي عن الوقت أين موقعها؟

- موقعها يؤازر موقع والدي - رحمه الله - من فكري.. موقعها في قلبي - رحمه الله -.

« رحمه الله.. أستاذ محمود المسعدي، التربية الأولى كانت هي تازركة ثم عندما خرجت منها لتشتغل وتدخل معتزك الحياة.. كنت تعود إليها بين الحين والآخر؟

- كنت على صلة غير متقطعة بحكم وجود والدي وواليتي في القرية وكنت لا أتخلف عن زيارتهما خلال السنة وخاصة أثناء العطلة المدرسية بحكم أنني كنت في كامل السنة أشتغل كاستاذ مما لا يُسمح لي بالتغيب عن العاصمة.. لكنني لم أقطع عن زيارة والدي وعن أهلي وقريتي إلا بعد وفاتهما دون أن يكون ذلك الانقطاع كلياً لأنّ الوالد رحمه الله أدرك أنّ من واجبات البر بالوالدين والأقرباء والأهل أن لا تنقطع الصلة بهم لأي سبب من الأسباب وإن دعت الحياة إلى ذلك فاحتال حيلة لطيفة ليشدني إلى الحياة بقريتي وهو أنه طلب مني في يوم من الأيام أن أشتغل بشيء من الفلاحة لأستغل قطعة صغيرة جداً لا تزيد عن 1000 متر مربع وحمّلني على أن أشتري من هذا وذلك إلى أن أصبحت ضيعة أشتغل فيها ما كان علمني وأنا صغير حبّ العمل الذي فيه خلق وإنشاء لأنه كان يذهب بي معه وهو يفرس بعض أصول زيتون وكنت وأنا طفل أسقيها معه وأعجب معه وهو يراها كيف تكبر وتنمو وهو يحمد الله... فزرع في نفسي من ذلك الوقت معنى عظيمة العمل الذي فيه إنشاء وخلق وبذلك رطيني وشدّني إلى قريتي بحكم هذه الضيعة التي لا أزال أزرورها لأنني أسهر على استغلالها وإن كانت الآن في

* انهم من كلامك ان الوالد بام جامع متمكن من اللغة ويطني
وهذه بعض المقامير التي فطنت لك تكون فت الأخرساتا متمكنا
من اللغة تاجحا في تعليمك وفي المناصب التي تقلدتها بفضل
حزمك وطموحك والبيئة التي ترمعت فيها؟

- بطبيعة الحال هذا صحيح باعتبار مؤثرات البيئة
الأولى التي بتأثر بها كل من يسطلع بمسؤولية وجوده
ولكن المؤثرات التي عنها ينتج في آخر الأمر ما به يكون
الشخص شخصا ذا ذاتية فكرية أو علمية أو فنية أو غيرها
هذه المؤثرات قلما تكون قليلة بل هي في غالب الأحيان
متعددة تعددا يزيد وينقص، ومتشابكة ومتفاعلة فيما بينها
وتأثيرها النهائي يعسر أن يميز فيه الإنسان ما هو راجع
إلى هذا وذلك من العوامل. والذي اعتقد شخصيا أن
تأثري بالبيئة التي نشأت فيها لم يكن محصورا في البيئة
العائلية ولا بيئة القرية بل هو ينبغي أن نجعله أوسع من
هذا. هو بيئة الحياة العامة في هذه البلاد التي كان يسطر
عليها الاستعمار، فما كنت أسمع في القرية على السنة
المعام السواج هؤلاء الكفار الذين لم تغلبهم إلا حيلة
الموت إلى ما وجدته من السيطرة الاستعمارية والثقافية
العملية التي اضطرتني عند الأخذ - وهيا - بمسؤولية
وجودي. اضطرتني إلى أن أنسام إزاء هذا أن لي
شخصيا ولي بصفتي واحدا من مجموعة من البشر حقا
في ذاتية ممتازة تستحق الاحترام وأنا لم أجعله حقا طبيعيا
- وإن كان حقا طبيعيا - ولكن كنت أراه حقا يجب أن
يستحق وأن يكسب... عندما كان أستاذ الفرنسية الذي
كان يدرّسنا الأدب الفرنسي مع كبار الشعراء والمؤلفين
والمفكرين الفرنسيين من عهد القرون الوسطى إلى القرن
التاسع عشر كان يقول لنا ويكرز: «إن الحضارة والثقافة
والعلم والفكر والفلسفة كلها لا توجد إلا في
الأدب الفرنسية». أما نحن ونقافتنا ولغتنا فقد قضى
علينا التاريخ واللغة العربية كاللغة اللاتينية لغة كانت حية
ولكنها ماتت ويزيد على ذلك أنهم جاؤوا إلى تونس
برسالة حضارية وليخرجونا من الجهل والتأخر
الحضاري. فكنا وفي المدرسة الصادقية نتسأل ليس

حكم العمل اليومي من أيد أخرى ولكن لم أزل بعد وفاة
الوالد والوالدة أزور القرية باستمرار واتصل بأهلها...
هذه من الدروس الأخرى التي أعطتها سواء في غراسه
الزيتون وما فيها من معنى الخلق والإنشاء وما يعود بنا
إلى السد.

* أكيد أن هناك صنوا كثيرة من تازرقة، عاقلة بذهنك عن
الخلق والإنشاء... وعن الأصدقاء؟

... من الأصدقاء أي من الأشخاص الذين ربطتني
بهم صلة المعرفة والمسؤولية ممن حفظت لهم ذكرا فيه
الاحترام والتقدير هم الذين عرفتهم من جملة ما عرفت
من فلاحي تازرقة الذين كانوا من الدستوريين والوطنيين
المكافحين الذين كنت أتصل بهم وأكبر فيهم روح
الوطنية الصادقة والثبات في ذلك ولا يمكن أن أنسى لهم
ما أظهروه من شجاعة وبطولة خاصة في أشد الأوقات
حين لحقت مدينة تازرقة مأساة المدن والقرى في الوطن
القبلي... تلك الكارثة الكبرى التي سماها الاستعمار
الفرنسي تمشيط الوطن القبلي الذي في أثنائه خلال هذه
العملية الحرية القاسية التي طغى فيها الخشنة الفرنسي
وخاصة الفيلق الأجبي وهو أشد وقس من طغيان
الفاشية النازية وغيرها، إذ هم دخلوا على قرية تازرقة
وسائر القرى الأخرى دمرها ودمروا الديار وعاشروا فيها
فسادا. وهذا ما جعل تازرقة تحتل في تاريخ الكفاح
الوطني لقب القرية الشهيدة... هؤلاء هم الذين كانوا
وراء الجهاد الذي به اشتهرت تازرقة وأهلها منزلة
ممتازة لما أظهره المكافحون فيها ومن بينهم... ولماذا لا
أذكره - أخي وحيد المسعدي ووالدي وهو إمام القرية
والذي كان مدرسا في الجامع ومعه بدأت تكتوي الديني
والروحي والقوي من خلال القرآن وأنا دخلت المدرسة
الابتدائية في سن الحادية عشرة... والسنوات السابقة
قضيتها في الكتاب لذلك ظهر هؤلاء ومنهم الأحياء
والأموات الذين توفاهم الله والذين كانوا وكان رد فعل
الاستعمار أنه سلب عليهم وعلى القرية بالخصوص الظلم
والمعاماة.

والطعام واللباس والكتب... المناظرة هذه التي أجريتها سنة 1926 كانت تنتخب من بين كل المترشحين من كامل الجمهورية ما لا يزيد عن 30 تلميذا وعندما دخلت الصادقية كانت جملة التلاميذ في السنوات السادسة لا تزيد عن 110 أما عدد تلاميذ السنة النهائية فهو لا يزيد عن 6... وعندما تخرجت منها كان العدد 10 في السنة الأخيرة وعندما دخلنا السنة الأولى من التعليم الثانوي كنا 30. وكانت القاعدة أن منحة المبيت لا تمنح إلا «للأقارب» أي الآتين من جهات الجمهورية من غير أبناء العاصمة. أما أبناء العاصمة فكانوا يُقبلون كأشخاص «بنات» أو كخارجيين وعندما خرجت النتائج قالوا لي إنك تقبل كخارجي بحكم أنك من العاصمة فقلت أنا لست من العاصمة واضطرر والذي أن يقوم بمساع وتفضلوا في آخر الأمر بقبولي في شكل ثلاثة أرباع «البنات» أي المجهت بدون لباس وفي السنة الموالية أتمت اللبيل على استحقاقي وقيمتي ومنحوني الإقامة الكاملة فقضيت هناك خمس سنوات لأن والدي لم يكن يستطيع أن يُقر علي وأقيم أنا في بيتي مع أخي - رحمه الله - الذي كان يدرس في جامع الزيتونة لمدة خمس سنوات في وكالات أزيلت الآن وسكننا سنة في وكالة سوق «السراجين».

* بكم هي الشهر؟

- تلك الوكالة كانت السكنى فيها مجانا.

* إذن من المدرسة الصادقية إلى جامعة السريون التي دخلتها سنة 1939 لتتخصص على الإجازة في اللغة والأدب العربية عام 1939 وكذلك شهادة الدراسات المعمقة عام 1939 ثم التبريز في اللغة والأدب في الحضارة العربية عام 1947... ملأنا تذكر من هذه الفترة وما هي الكتب التي كنت منخوذا بها وما هي الأفكار الفلسفية السائدة في ذلك الوقت ؟

- الحقيقة أن الذكريات التي تعود بي إلى تلك الفترة هي الفترة التي بدأت فيها التدريس... إنها ذكريات كثيرة ولعل أهم ما أرى أن أذكر به في حديثي معكم هو المرة

لنا نحن كعرب ومسلمين أي حق في وجود تاريخي على صفحة التاريخ مع العالم؟، أليس لنا مفكرون وشعراء وعلماء! أليست لنا حضارة! وهل أنه من الصحيح أن حضارتنا وثقافتنا ولغتنا هذه قد ذهبت مع الماضي وقد ماتت وأنه لم يبق إلا أن نتجسس؟

* كيف كنت ترد الفعل أنت وزملاؤك من الطلبة التونسيين والعرب؟

- كنا نسائل لأننا لم نجد من يزودنا المعرفة والعلم لا بتاريخنا ولا من ثقافتنا. أنا تلقيت في مدرسة الصادقية كل تعليمي بالعربية في البرنامج الرسمي على أيدي أساتذة مستعربين فرنسيين.

* ولكن استاذنا محمود المسعدي كانت الكتب متوفرة وكنت تقرأ الكتب التي تأتي من الشرق والغرب؟

- الكتب التي كانت تأتي من الشرق كانت لا تأتي إلا في الحدود التي تسمح بها المراقبة الاستعمارية، كنا في كثير من الأحيان نسمع بما يصدر في الشرق وكنا عندما يأتي كتاب من الشرق نتفقه وكان من بين الأساتذة الذين تعلمت لهم الأستاذ في النحو والمترجم والمفاتيح والشيخ الطاهر ابن عاشور الذي كان يدرسا الأدب العربية ومعه لم نتجاوز السموال وكذلك الشيخ «جعيد» الذي كنا نلحقه دروسا في الفقه هذا خلال ساعة في الأسبوع لا أكثر.

* هي وقتكم لم يكن بالإمكان الالتحاق بالصادقية إلا لمن كان ميسورا من القوم اليس كذلك؟

- لم أستطع الدخول إلى المدرسة الصادقية ومتابعة دراستي فيها إلا لأنني دخلتها عن طريق مناظرة. وقد كانت مدرسة لها مميزات الخاصة لأنها كانت ممولة مما كان لها من أملاك وأحباس تدر عليها ميزانيتها السنوية بالإضافة إلى إعانة ضعيفة من الدولة وهذه الميزانية تُصرف على التلامذة.

* هل كنت تشعبي لكم متعادسية؟

- لا... كانت منحة المبيت تشمل على المبيت

برامج مدرسة الصادقية وأن يدخل فيها برنامج تعليم الأدب العربي مؤازيا تماما لبرامج تعليم الأدب الفرنسي حتى لا يتغذى أبناءنا من الأدب الفرنسي فقط بل من الأدب العربي في نفس الوقت فحملنا البرنامج يبدأ من الجاهلية والعصر الإسلامي ثم العصر العباسي... وكنت أنا عندما كلفت بالتدريس في القسم الثالث أي لأول مرة تدريس الأدب العربي فدخلت هناك وكان أول ما استمع إليه التلاميذ من تدريس للأدب العربي باللغة العربية الفصحى من أول الكلمة في التدريس إلى آخر كلمة ولم يكن موجودا إلا في شكل تعليم الترجمة... تلك لحظة من اللحظات الجوهرية في حياتي أي في هذه المسيرة التي كنت أستمع إليها من الأول في خدمة اللغة العربية أي خدمة اللاتينية العربية الإسلامية التي هي ذاتية قومنا والتي كنت ندافع عنها حتى لا تندمج مما كان يراد بها من إجماع في سبيل سياسة التجنيس والقضاء على ذاتيتنا وقوميتنا ووجودنا... إنهم في آخر الأمر كانوا يحاولون أن يجعلوا من هذه البلاد مزدوجة السيادة... الشباب لا يذكر هنا من عمليات الاستعمار الأخيرة قبل أن تندلع الثورة الكبرى فجلسوا أرادوا أن يفرضوا علينا الأزواجية في السيادة وأن تصبح البلاد بلادا فرنسية تونسية وأهلها فرنسيون من جهة وتونسيون من جهة أخرى... في ذلك الوقت كانوا يريدون أن يقضوا علينا... سياسة التجنيس لم تكن تقف عند تجنيس جنسية الأفراد بل جنسية المجموعة وجنسية البلاد كلها فنحن كنا ندافع عن هوية البلاد التي كانت، تلتخص في هويتنا العربية الإسلامية.

«استألف محمود المسمدي قبل أن تعود إلى تونس من جامعة السربون كلت رباح الفكر تهبا على الشباب وعلى كل المتعطشين للعلم والعرفان في شتى المجالات... كهربي تدريس في باريس كيف كنت تلتقف الكتب وكيف كان ردك هناك؟»

«حقا... الذي أذكر من اتجاهاتي حين كنت أسعى لاكتساب أوسع ثقافة ممكنة كان اتجاهي إلى أن أتخلص مما كنت أشعر به كشعوري بالسجن أو الحبس من

الأولى التي دخلت فيها المدرسة الصادقية للتدريس لأنني بدأت التدريس بمعهد «الليسي كارنو» مدة ثلاث سنوات من 1936 إلى 1939 لأن الاستعمار عتيتي بعد أن عدت من فرنسا بهـ «الليسي كارنو» وسمّي في نفس الوقت زميلي الأستاذ عبد الوهاب باكير بمعهد «العلوية»... لذلك أريد أن أذكر شيئا... للمستمعين... لي الآن من الشباب هو أننا كنا في ذلك الوقت عندما نطالب بحقّ الدخول إلى الإدارة التونسية ينظر إلينا نظرة العداء وهو حقّ لم يكن معترفا به لنا وعندما قصدت فرنسا لمتابعة دراستي العليا لتخرج في التدريس في اللغة العربية وطالبت أن تمنح لي إعانة في شكل قرض شرفي قالوا لي نمنحك القرض الشرفي في الكفاءة والاستحقاق ولكن لا تعول علينا لانتدابك فيما بعد ليست لك حجة علينا إذا حصلت على الإجازة في أن تستخدمك وجوبا علينا وفعلنا لم نحصل على استخدامي إلا بعد «الليتي والليتي» وبعد أن بحثوا عن كل أستاذ ومستعرب فرنسي ليشغل خطته فلم يجدوا أحدا فاستعانوا بي وأدخلوني التعليم وينبغي أن أذكر بهذه المناسبة ولا يتصوره الشباب الآن «إن أول حجة تونسي في الفيزياء والكيمياء وهو الإيجاز البشير»... رحمه الله... عندما عاد من فرنسا طالب باستخدامه وكان من أصلاء جرمية وكان من عاداتهم تزويج أبنائهم مبكرا فعندما عاد من فرنسا كان متزوجا وكان في حاجة ملحة إلى أن يجد الرزق ليعيش مع زوجته فطلب من إدارة المعارف في ذلك الوقت أن تستخدمه فقدم شهادته وعندما أرادوا تسميته في معهد ثانوي قال له مديره: هل العرب سيملأون أبنائنا الفرنسيين العلوم الصحيحة؟ من أين لهم هذا... هذا عربي ويستحيل أن يعلم العلوم الصحيحة فاضطر إلى أن يقبل وقد استخدم وعدم سنة كاملة كمتعلم ابتدائي وهو عمل الإجازة... أنا عندما بدأت في التدريس لم أجد الأبواب مفتوحة بل من الأول نهوني ولم يستخدموني إلا بصعوبة وأدخلوني المدرسة الفرنسية وعندما رجعت إلى المدرسة الصادقية ورجع معي الأستاذ عبد الوهاب باكير حرصنا على أن نحور

* ولكن لماذا ظهر «السد» في البداية؟

- والله لا أستطيع بالضغط أن أجيبك عن هذا السؤال لأنني لا أعلم ما هي العوامل التي ساعدت على بروز «السد» قبل «حدث أبو هريرة قال».. كنت سبعت في سنوات الحرب على أن ينشر وقد كان كل ما ينشر هنا خاضعا للمراقبة ولم يكن هناك من يشجع على النشر ولم تكن هناك دور نشر فحاولت أن أجد من ينشره في الشرق وكان لي زميل وصديق الأخ الحبيب فرحات الذي كان في باريس في ذلك الوقت وكانت له معرفة بأحد رجال الثقافة من لبنان وهو الأستاذ «الجر» فأرسلت له نسخة مطبوعة «حدث أبو هريرة قال» وطلبت منه هل يستطيع أن يجد من يطبع الكتاب وأخذ الأستاذ «الجر» النسخة معه ورحل بها إلى لبنان وكادت أن تضعف منه النسخة الأصلية حتى أنه بعد الحرب بسنوات كتب لي رسالة منشورة في كتاب «حدث أبو هريرة قال».. كان ذلك في خريف عام 1939 وكنت جالسا في أحد مقاهي «فيشي» Vichy أمام فنجان من القهوة المحلاة بالسكران فدخل علي طهليل تونسي من رفاق الدراسة في باريس وتحدثني عن «السد» فقلت له «أنا لا أعرفه» فجلس إلي الشابان فرحنا نتجاذب أطراف الحديث ونسأل عن مصيرنا بعد أن استسلمت فرنسا أمام زحف جحافل من المصنفات الألمانية فقال لي صديقي إنه مزمع على العودة إلى تونس وقد وضعت حكومة المارشال «بيتان» بعد موافقة السلطات المحتلة باخرة «مرسيليا» تحت تصرف الرعايا العرب تنقلهم إلى شمال إفريقيا ويعود كل منهم من هناك إلى بلاده بوسائله الخاصة.. أخذت المخطوط وودعتني الشابان واتصفا وكان هذا آخر عهدي بهما.. وفي المساء عندما عدت إلى غرفتي فتحت الرزمة فإذا فيها وريقات لا يتعدى عددها المائة مكتوبة بخط رتيب جميل وهي تحمل هذا العنوان: «حدث أبو هريرة قال».

الإمضاء خليل الجر

بيروت في 5 - 12 - 1962 .

الانحسار في نطاق الثقافة والآداب والفلسفة والفكر الفرنسي لأننا لم نكن نعرف عن ذلك شيئا.. حتى أن اللغة الأجنبية كنا محرومين منها فوجب أن ندافع وأن نكافح سنوات عديدة للمطالبة بإدخال اللغات الأجنبية لمدرسة الصادقية، فلم تدخل إلا في السنوات الأخيرة بحساب ساعة أو ساعتين في الأسبوع مدة ثلاث سنوات فقط.. كانوا لا يريدون أن نجد حتى إمكانية التخلص من اللغة الفرنسية والأدب الفرنسي بالاطلاع نوعا ما على بعض الآداب والثقافات الأخرى بواسطة التعلم باللغات الأجنبية فاضطرت إلى أن أخذ الثقافات الأجنبية عن سبيل الكتب المترجمة وجعلت أنتقل من الثقافة الألمانية إلى الثقافة الروسية إلى الثقافة التوريجية لأتخلص كما قلت من هذا الجبس الذي أرادوا أن يحبسونا فيه وأن يضيقوا علينا آفاق الثقافة والعلم والتفكير ونبقى في حدود التفكير الفرنسي والثقافة الفرنسية. ذلك هو الذي بواسطته استطعت أن أصبح على ثقافتين صنفها الإنسانية العامة التي جعلتني طول حياتي من دعاة الفتح على الثقافات الأخرى ومن الدعاة الذين يقولون بأن لا تكون ثقافة حية إذا لم تكن ثقافة متفتحة على الغير حرة ومعتبة.. تعطي وتأخذ وتتغذى وتتغذى حتى يكون لها نسبها الإنساني العام وحتى يكون هذا النسب قائما على الأخذ والعطاء طالبا بممارسة الثقافات الأخرى وساعيا أيضا إلى إثرائها.. هذا ولم أزل أدعو إليه وكنت عذرت عنه عندما كنت أكتب في «المباحث» وكنت وقتها أسعى للتخلص من سيطرة الاستعمار الفرنسي والاستعمار الذهني والاستعمار الثقافي لأحرر بذلك فكري أولا وثقافتي ومشاركتي الفكرية في الحياة الثقافية.

* بين كل هذه المحطات كنت تكتب «السد» جاء في وقت من الأوقات ليحدث شجرة كبيرة... قبل «السد» ماذا كتبت؟

- كتبت «السد» بعد أن كتبت!.. كتبت «حدث أبو هريرة قال».. وقبل أن أكتب «مولد أنسيان».. هذا هو بالضغط من الناحية التاريخية موقع كتاب «السد» في الزمان.

* هذا الرجل هو من رجال النشر والمطابع؟

- هو أستاذ جامعي .

* هل كنت تتخبط مثل هذا النجاح من وراء الكتاب؟

- الحقيقة ان الكتابة عندي بحسب تجربتي الشخصية لم تكن شيئا إراديا كما يريد فاعل الفعل أن يفعل شيئا واقعا في حيزٍ غير حيزِ الباطن فالكتابة عندي لم تكن عملا في معنى المظهر الخارجي بل هي حياتي الباطنة . أنا أكتب بما أشعر وأعالج بالقلم ما أعالج بباطن النفس والذهن والعقل والإحساس من مشاكل . فالكتابة عندي حينئذ صيغة من صيغ وجودي وحياتي . لذلك لا أجعل الكتابة أمرا خارجا عن الذات . . . لم أكن أتوقع أو لم يكن المقصود عندي أن يكون لذلك رواج بالمعنى التجاري . . بل الذي كنت أرحوه هو أن تكون كتيبي أو آثارتي الأدبية مما انتفع به غيري والحقيقة أن مذهبي في هذا الموضوع هو كالمذهبي في التدريس . . أنا لم أذهب في التدريس إلى أن أعلم على معنى التلقين أي أن أثبت في عقول وفي أنفس غيري من الناشئة آرائي وأفكارتي أو منهجي ولو سألت أيا من تلاميذي ما هو المنهج الفكري أو الفلسفي الذي علمكم عناصره أستأفكم معلمي الملامدي لـ استطاع أحد أن يجيبكم لأنني كنت أقول لهم الذي أريد أن أعلمكم هو أن تكتشفوا كنوزكم الباطنة أي مواهبكم التي رزقكم الله لأن الكنز الخفي الذي ينبغي استكشافه وإظهاره واستغلاله هو ما في كل نفس بشرية من طاقات خيرة وفكر وإحساس وطاقات فنّ وخلق . . لذلك كنت أقول لهم بأن تطرحوا على أنفسكم كل الأسئلة التي تطرحها مسؤوليتكم الوجودية ثم تطرحونها على أنفسكم . . أنا لا أريد أن أطرح أسئلة على أحد . . أنا طرحت أسئلة على نفسي فقلت إذا كان فيما عشت أنا وجربته ما يمكن أن يهدي الغير إلى أن يجرب هو تجربته الوجودية العميقة التي تجعله يضطلع أثناءها بكامل مسؤوليته الوجودية فكريا وعلميا ومسؤولية في الحياة سواء كانت سياسية أو غيرها أي كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المسؤولية الوجودية الشاملة التي لا فرق فيها بين

مسؤولية استقامة التفكير واستقامة الأخلاق وصالح العمل . . أي أن يكون العمل صالحا في كل الميادين ولا فرق في ذلك بين الفكر وبين الفن وبين السياسة وبين الاقتصاد وبين أي عمل . . كنت أقول مثلا لتلاميذي لا يبن لهم كيف أن الثقافة هي التي تدمج كل شيء في بوتقة الكيان البشري . . قلت مما جاء في ديننا إن العمل لا قيمة له . . كيف نقول بإبائيته اليس كذلك! أي بالمرجع الأخلاقي الذي يرد إليه العمل . . إنما الأعمال بالنيات . . بينما الأعمال عند غيرنا تقاس بمقاييس أخرى من منفعة مهما كان نوعها سواء كانت مادية أو سلطة أو غيرها . . المنفعة هي ما يقول به الإسلام من أن الأعمال بالنيات هذا ما يقول به ديننا وهي التي تنفي عن مفهوم العمل الصالح أن تكون فيه منفعة وهذا عندما أسأل ماذا كنت تتوقع؟ لم أكن أتوقع شيئا ولا كنت أصعل شيئا لغاية الحصول على منفعة مهما كانت

* الكتابة هي تكريس للضعف وللوجود وللكين وللذات . .

الكتابة هي أيضا معاناة . . أين تكمن المعاناة عندكم وما هي حدودها؟

جوابي: المعاناة أو حد المعاناة . . حد قاس جدا . . هو حد عصر الفكر . . عالجته هذا في كل ما كتبت حتى في عديتي المشهورة: الأدب مأساة أو لا يكون . . عجز الإنسان . . عقل الإنسان أن يفهم سر الكون وسر الوجود . . حدود المعاناة بالنسبة للإنسان عندما يفهم عاجزا عن أن يدرك سر الكون . . حدود معاناة الإنسان هي حدود الغيب .

* هل توصلت أنتلا إلى تحديد بعض المعاناة فيك . .

إلى تحديد الإنسان في ذلك؟

- الإنسان قد قلت إن مسؤوليته الأولى وشرفه الأول هو أنه الكائن الوحيد الذي يتساءل: ليس هناك شجرة أو حيوان . . لا نتكلم عن الجماد . . لا شجرة ولا حيوان ولا أي كائن آخر يتساءل عن معنى وجوده في هذا الكون . . يتساءل إلى درجة أنه يصل إلى تصوّر وجود إله وتصور هذا الكون . . كيف تكون . . ويؤمن

هناك بعض الأدباء من هذا الجيل الجديد الذين يكتبون وصدرت لهم روايات في السنوات الماضية.. ربما كانوا قد تأثروا بشكل كبير بانيكسم غصية هي «حدث أبو هريرة قال، أو هي المد... فما هو إيكيم هي ما ينشر هي تونس؟

.. أود أن أقف عند نقطة أولى.. كلما سمعت متكلمًا يتكلم عن تأثر بين الكتاب بما سموه أسلوبي أبجد نفسي مضطراً إلى أن أطرح من جديد على نفسي وعلى الغير بلورة المفاهيم ولتجنب الشبهات في القول والتفكير ما معنى أسلوب فلان ولئن كان قال أحد الكتاب الفرنسيين.. أظن «بوقون» Buffon الأسلوب هو الكاتب نفسه فإنني أعتقد أن ما يسمى أسلوباً إذا أخذ اللفظ في معنى مصطلح فذلك يعود إلى مواصفات بلاغية أو لغوية فنية ما يمكن أن تضبط في ما يسمى بالفرنسية Art poétique.

• الفن الشعري...

.. الفن الشعري.. ولكن هذا لا يتجاوز أن يكون مسألة مهنة أما ما يعني بالأسلوب فليس هو ما يسمى بالشكل الملائع أو الشكل التعبيري أو ما يمتاز به من صيغ بلاغية أو بدئية أو غيرها بل الأسلوب فيما يتعلق بحسب مفهوم هو ما لا يمكن أن يفرق العنصر المعنوي من العنصر اللفظي.. لا على أن الأسلوب هو ما يمتزج في ماهيته وفي مفهومه المعنى باللفظ بل المعنى أن الفكرة هي التي عند الابتكار والخلق تصدر في ذاتها الخاصة بها ملازمة العبارة المعبرة عنها في ذاتها الخاصة، فليس هناك تفرق بين الفكرة المبكرة وبين العبارة المبكرة، بل الابتكار هو الاستنباط عندي عملية واحدة تجمع بين الفكرة واللفظة ومتى افرقت لفظة عن معنى أو معنى عن لفظة فقد الأسلوب.

« ولكن هناك أساليب كتابية.. هناك أفكار.. هناك مضامين تلقني في نوح دون نوح آخر وأعتقد أن بعض الأقلام قد تأثرت بنوح الأستاذ محمود المسعدي؟

.. الحقيقة أنني لا أريد أن أدخل معكم في باب الحكم

لذلك كيف خلق لنفسه منزلة في الوجود بهذه الطاقة التي زرعها فيه الله.. طاقة الإنسان والإنسانية وهذه طاقة التساؤل التي ذهبت بالإنسان إلى أن أعطى للكون كنه وجوده وأعطاء شرفه الأسمى بأن اكتشف أن وراء هذا كنه: الله.. لم يكشف الله لا الحيوان ولا النبات.. الإنسان هو الذي اكتشف الله.. هو الذي وجد الله وهو الذي أعطى للكون كنه معناه بأن رده إلى الله تبارك وتعالى.

• من القيم التي يتأسس عليها الوجود الإنساني المصوح-

والأستاذ محمود المسعدي كان مثلاً طموحاً وكان شيئاً طموحاً ما هو المدى الذي بلغته طموحك وأملكك في حياتك؟

.. الطموح في معناه الخالي من كل شبهة بالطموح الطموح بمعنى الزعزعة إلى التجاوز.. تجاوز أي مرحلة يصلها الإنسان إلى ما بعدها أو إلى ما فوقها.. الطموح هذا حدوده ما وهبت الطبيعة للإنسان من طاقات خلق وإبداع وتحول واكتشاف وابتكار.. تلك حدود خاصة بكل شخص ذاتية هي التي وهبها الله له.

• لو أنقذتم كتبه أو مراجعة بعض كتبكم ماذا يمكن أن

تضيف؟

.. لا يمكن أن تذكر إمكانية الإضافة إلا إذا حكمتنا على الحركة بالوقوف أو الانقطاع وحركة الفكر لا تنقطع مادام الحي حياً ولكن الإضافة في السلك الصناعي شيء أي في شكل إضافة فصل أو فقرة.. هذا شيء.. والإضافة في مستوى ما سميت لأن العبارة عندي في العربية هي أصدق وغير ما يمكن أن يستعمل للتعبير عن هذا المعنى.. إلي أتحدث عن الفتوحات، المعركة أي ما يكشفه الإنسان في تفكيره وما يمكن أن يصيب للتفكير في أي ميدان من الميادين التي كان فكر فيها وقد أضفت بطبيعة الحال الكثير مما أرجو أن يسعني الله من القوة ومن بقية عمر ما يمكنني من ضبطة بالعبارة ليخرج في شكل من الأشكال.

* تشهد الساحة في السنوات الأخيرة تماخلاً بين حركتي الشعر والنثر.. فما مرد ذلك وكيف تقيمون هذا التوجه؟

- أنا أعتقد أولاً أن ميداني النثر والشعر بينهما فارق على مستوى الفكر والمعاني وعلى مستوى الصناعة والقواعد الفنية فالذي يليق مثلاً بالنثر هو ميدان البحوث والدراسات والتأملات التي فيها تحليل لمعضلات فكرية وفلسفية وأدبية وجمالية بينما يبقى الشعر الميدان المختص بهذا الجانب الزاخر الذي لا يعرف الحدود من مجالات الوجدان والعاطفة والإحساس والذوق الجمالي ولا أهني بالعاطفة والإحساس والوجدان ما يتنافى مع العقل ومع التفكير بل أريد أن أقول: إن موقع المعالجة للمشكلة الوجودية في قرارة نفس الشاعر أن مجال العقل والتفكير المنطقي بل هو مجال الحس ومجال الاستبطان الحسني حتى للأفكار.. يعني أن الشعر ليس ميداناً غالياً من التفكير الفلسفي ولكن الصيغة التي فيها يكتب وهذا الكسب الفكري الوجداني هو عن طريق الحس الذي هو أشبه ما يشبه بالوحي وفي كتب التفكير العربي توجد هناك صفحات للتفريق بين الحس والوحي لأن الوحي فيه معنى الإلهام بينما الحس فيه معنى ما يسمى باللغة الفرنسية (Inspiration) وإن كانت لفظة (Inspiration) بالفرنسية كأنها تشهر بشيء آت.. بينما الحس هو نبع من قرارة نفس وقلب وفكر وإحساس الشاعر.

* استاذ محمود المسعدي يرى أن الفلسفة أصغلت الكثير من الأفكار ولونت طريقتة أجوبتك للأسئلة أيضاً؟

- إن شئت قد يصح التعبير عما ذكرتكم بهذه الصيغة لكني شخصياً لا أرى أن لفظة الفلسفة تدل على مفهوم واحد.. كلمة الفلسفة تطلق على صف من أصناف العلوم هو علم الفلسفة وهو ميدان يتصرف فيه العقل الإنساني بحسب قوانين وقواعد وأساليب وطرق ومناهج هي مذاهب الفلسفة والفلاسفة وهذه المذاهب تختلف وتتوزع ولا تزال تتزايد عدداً وتنوعاً عند كافة الفلاسفة في القديم والحديث.. هنا هو ميدان الفلسفة في معناها الخاص عندما نتحدث عن الفلسفة كعلم..

على الغير.. فأننا أشد احتراماً لاستقلال ذاتية الغير من الحكم عليها لأن في الحكم على الغير انتصاباً في منصب الإمامة وأنا لا أريد أن أكون إماماً لأحد!! وإن الذي أريد أن أقول، أتمنى أن يكون نفع غيري من هؤلاء الذين يكونون تأثروا بأسلوبهم أنهم أدركوا ما كنت قلت وأنهم يقومون بنحت أفكارهم تحت الخاص بها والتي بها تنفرد عن غيرها لأن في ذلك جماع الخلق والإنشاء.. جماع الإنشاء الفكري والأدبي والفني.. وأنا كلما وجدت شيئاً بين.. (كلمة غير مفهومة في النطق) أحمد الله إذا وجدت في العبارة وفي الفكر أصالة ابتكاراً وجدة قائمة بذاتها ليس فيها أدنى شبه بما يمكن أن يوجد عندي لأن ذلك هو عندي غير وجه من وجوه التأثير أن تأخذ عن الغير وتصبح غيره!

* ما هو نوع الكتاب الذي يعجبك.. الذي يؤثر عليك ومن هم الكتاب الذين تحب أن تقرأ لهم دائماً وتعود إلى قراءة كتبهم التي كنت تقرأها من قبل؟

- لا يمكن أن أذكر كتاباً دون كتاب ومؤلفاً دون مؤلف.. الذي يمكن أن أقول هو أن الذي لا أملك ولا أطلب مطالعته من الكتب أو لا أرجع إليه من المؤلفات هو الذي لا أجد فيه معالجة على وجه من وجوه المعالجة.. معالجة للقضايا الجوهرية حول مسؤولية الإنسان في الوجود.

* مثلاً.. بعض هذه الكتب التي فيها هذه المعاني التي تعنيها؟

- تريد أن أذكر وأعد لك كل من قرأت لهم وتأثرت وأعجبت بهم من الكتاب والأدباء والشعراء سواء في ذلك الممرّي والجاحظ والتوحيد والمتنبّي إلى آخر كل هؤلاء تجد عندهم صدى لهذه القضايا الجوهرية التي تحدث عنها.

* هل هناك كتاب لواحد من القدماء أو المحدثين تعينت أن يكون لك.. أي أن يكون حاملاً لإسمك؟
- لا.. لا.. لأنني لا أحمّد الغير!

تقليب فيها.. الصَوَاب هو 36 وليس هناك شيء يقارب الصَوَاب يسمى 35 .

« ماهي أغنية الأغنية التي تستمع إليها هي بيتك من خلال الإذاعة مثلا.. ماهي الأغنية التي تعجبك لها؟

- لا تحرجني! لا أشير ولا أحب أغنية معينة! ولكن إن شئت فأنا أفضل بصفة عامة أغاني أم كلثوم لا بالنظر إلى قيمتها الفنية.. ولا إلى مواصفات صوت أم كلثوم المخارقة المتعادية.. بل أيضا بالنظر إلى الكلمات وخاصة في الفترة الأخيرة من حياتها، فإن كانت قبل ذلك تختار القصائد.. «تهج البردة» لأحمد شوقي أو عندما تغنت «أراك عصي الدمع» لأبي فراس الحمداني. وقد أخذت الكثير من الكلمات... كانت من أروع الكلمات.

« ومن التونسي؟

- بصفة عامة أقول الغناء التونسي يعوزه أصحاب الكلمات! أنذكر أنني كنت مع جبل ذلك الوقت من العاملين على إحياء عطائنا في ميدان الفن وإحياء الأغنية التونسية في العهد الذي كانت طغى عليه الزُمة البهيمية. الفريكة عريية وقد اعتنى جبل «تحت السور» بمحليهم من شراء كوفاتين.. الهادي الجويني أو محمد العربي أو غيرهما ممن كانوا يكتبون الشعر...

« إذن الأصوات موجودة وفيها ما يعجبك؟

- قيمة الأغنية ليست في التلحين فقط.. قيمتها في الكلمة والتلحين يضاف إليها قيمة مواصفات الصوت.. صوت المعنى.. إن عناصر الأغنية ثلاثة: الكلمات والتلحين والصوت.

« هل تحب السينما.. هل تشاهد الأفلام السينمائية؟

- ومن أتجاه الله من محنة السينما.. لأن السينما بدأ فنا وهو لا يزال يتعد يوما فيوما عن الفن بمواضعه وما يفرضه عن الناظر من ممسوخات المناظر التي إذا نظرت إليها أزعجتك فنيا.. ليس فيها شيء مما هو فن التصوير الشمسي الذي اهتم به أخيرا السيد الرئيس عندما أمدت جائزة للتصوير الشمسي.. وهو فن لا زال يمارس..

وهي لا تنف عند هذا الحد.. فهي ضرب من ضروب التفكير العام لكل إنسان وهو الذي ينصرف فيه إلى بناء مقدمة كلامه وتنتاجها على أسس عقلية لا أقول منطقية لأن المنطق تتجاوزه حدود العقل.. هذا النوع من إقامة التفكير والتصرف للعقل والفكر والوجدان بحسب طرق يلزم فيها ما يجانبه الخطأ لأن أقصى غايات الفلسفة هي البحث عن الحقيقة أو البحث عن الطرق التي ينبغي أن يتبعها الإنسان في تفكيره ليصل إلى نتائج يقين أي إلى حقيقة..

فالفلسفة في معناها العام حيثذ عند المتفكر هي هذه الصيغة التي يصور بها المفكر تفكيره حتى تكون مستقيمة في تدرجها من الملاحظ والمشهود إلى العقيدة.. إلى ضغط العلاقات بين الأشياء.. بين الأسباب والسميات حتى ينتهي بذلك سواء عن طريق الحس أو العقل والتفكير إلى نتيجة تستقيم في الفكر وفي الإنسانية بحسب قواعد العامة التي تجعلها يرفض أشياء غير معقولة وأشياء منافية لكل ما يقبله العقل وأشياء فيها خلل أو اضطراب.

« باعتبار دراستك للمناهج الفلسفية.. هل تتعامل في حياتك مع الأشياء ومع هوامش حياتك بهذا التفكير الفلسفي.. أي هل تمعن وتلخص الأشياء وتلخص حياتك اليومية؟

- الأمور لا تجري كما ذكرتكم بهذه الصفة وبهذا الشكل.. وهذه فيها نوع من انضبط على حرية التصرف وعلى العاطفة والفكر والوجدان.. أن يكون الإنسان في كل فترات حياته متحررا بحسب هذه الضوابط الفكرية والعقلية بصورة تنفي معها صفة التفكير.. ولكن الذي أقوله وأوصيه به في كثير من الأحيان هو تجنب التفكير التقريري.. وكنت أستهجد دائما وأبدا في هذا الموضوع بمثل فأقول: إذا سئل التلميذ في عملية الضرب في الحسب، كم حاصل ضرب 6x6 فيقول 35، الذي يحكم عليه بأنه لم يخطئ كثيرا، أقول هذا مخطئ تماما! لأن الحقيقة لا

• ولكن المرأة في حياتك شحنت تعلقت وممارستك
للعلمية الإبداعية ؟

- المرأة في حياتي كانت شريكة لا عاملا خارجيا .
شريكة في بلورة معنى وقيمة الحياة وبلورة المسؤولية
الوجودية تفكيراً وقولاً وعملاً وإتجازاً . . وأنا لا أريد أن
أتحدث عن حياتي الشخصية ولا أود أن يُنحى بالحدث
معى هذا النحو !

• .. العضو استأذنا ؟

- ... العفو

• .. شكراً استأذنا على هذا الصنّر المفتوح وعلى هذا
العصب الذي غمرتنا به هنا في بيتك . . هنا في بارود وفي نهج
صلاح الدين الأيوبي . . أعتقد أن القراء يتعششون دائماً
للاستماع إلى صوتك وإلى ذبذبات الجميلة وأنت تقرأ
نصوصاً أو تلقي محاضراتاً أو فصولاً من محاضرات أو تسدي
بفكرة أو بقول فلسفية . . إنها لسلعة كبرى تمنعها لنا
عندما نضعي للأذاعة التونسية هذا الحديث الممتع
الذي . . . نرجو أن تكثر اللقاءات وأعتقد أن في تلك
الأخير بسيادة الرئيس زين العابدين بن علي في اليوم
الوطني للثقافة تكريماً آخر لأدب وفكر الأستاذ محمود
المسدي . . فبالأكيد كان لهذا التكريم وقع خاص في قلب
الأستاذ محمود المسدي ؟

- أرجوكم أن لا يختم هذا الحديث الذي جرى بيننا
وقد ذكرتمكم ما تفضل به عليّ سيادة الرئيس زين العابدين
بن علي . . لا يمكن أن نختم الحديث دون أن
تتيحوا لي الفرصة لأعبر بهذه المناسبة عن كامل
شكري وامتناني وأجسد التعبير عن ذلك مرة أخرى
للسيد الرئيس زين العابدين بن علي على ثقافته الكريمة
التي بها أدخل على نفسي لا الشعور بالشرف الكرم بل
أدخل على نفسي أيضاً الارتياح إذ أتت بهذا إعطائت
نفسى بأن الذي قمت به من عمل في خدمة الفكر والثقافة
والأدب والوطنية . . هنا كلة قد كان له من الأثر الطيب
الذي كنت أتمناه والذي جعلني أعزّ خاصة بتقدير سيادة

أما السينما فقد وقعت ممارسته على أيدي كبار
السينمائيين كفن . . كالذي افتقدناه أخيراً . . فريدريكو
فليليني . . وعندهم لا يزال يقلّ لفائدة السينما التجارية
التي تستغلّ الانحراف الجنسي أو تستغلّ التزعات التي
نافستها سياسات ثقافية وسياسية إن صحّ هذا التعبير . .
في صلب هذا الفن كالسّم ألا وهي توجيه السينما إلى ما
بدا في شكل فني . . في شكل «الوستان» الذي عالجه
كبار السينمائيين الأمريكيين وجعلوا منه فناً جون فورد
وغيره . . وهذا لم يبق منه إلا مظاهر العنف والقتل
وإخراج المسلسلات في كل لحظة . . وهو مصيبة كبرى
ما يجعلني أتحدث عن مصيبة السينما . .

• ولكن هل تشاهد أفلاماً على الشاشة ؟

- قلت في أول كلامي . . كيف ينجو منه أحد !

• يقال إن وراء كل دجل عظيم امرأة . . وبالتأكيد كانت
هناك امرأة وراء ومع الأستاذ محمود المسدي . . وكان لها
تأثير في حياتك ؟

- هذه الكلمة المعروفة ليست من الكلمات المهجبة
عندي !! كأنّ فيها رأياً مبدئياً خاطئاً . . أنا أعتقد أنّ
الوجود الإنساني الذاتي لا يمكن أن يكتم إلاّ
بالازدواج . . كل شيء في الدنيا وفي العالم وفي الكون
ازدواج وكانّ العالم يقوم في كثير من موجوداته على
أساس التوأمة أو الازدواجية . . فالحياة والموت
توأمان . . والليل والنهار والسماء والأرض . . إلى ما
تشاء من الازدواج ولا أتصور وجود الإنسان وحده،
حتى الله لم يخلق آدم وحده . . بل خلق آدم وحواء
والحياة نفسها ألا تقوم هي أيضاً على ازدواجية الموت
والحياة . . أليست الحياة هي ما يتولّد عن موت عنصر
بإنقلابه وتحوله ؟ ماهي التحولات الكيميائية والفيزيائية
التي منها يأخذ الجسد كيانه ووجوده هي هذه التفاعلات
التي تتمر عنصراً فعنصراً . . فكيف يتصور الإنسان أن
تكون حياته حياة كاملة الإنسية مفتوحة الأفاق إذ كانت
محصورة في شخصه كرجل أو في شخصها كمرأة !

التي يستبطلها ويتحكم بواسطتها في مصيره، وهذا هو المعنى الذي دأبت عليه سياسة الرئيس زين العابدين بن علي حين جعلت من الثقافة الأساس، لأن الثقافة في الحقيقة هي التصور الكلي أو الجوهرى للمبادئ والأصول التي ينبغي أن يقوم عليه سعي البشر وعمله في تنظيم المجتمع، فالمنطلق في كل مشروع حضاري كما نقول اليوم هو مطلق ثقافي.. لأن في نطاق الثقافة تبلور المبادئ والمقاصد والمناهج التي ينبغي أن يوجه إليها كل المجهود الجماعي الذي يتمثل في تنمية مجتمع ما.. هذا هو الذي تأثرت به كل التأثير عندما وجدت في تكريم سيادة الرئيس وحكومته لي دليلا على أن الذي قمت به طول حياتي وعملت على أساسه وخدمته بكل مجهوداتي، أن ذلك أصبح من الأشياء التي تجري في عروق حياتنا القومية...

« قلت ذات مرة بفك رجل العشق والحيقة. شكرا لكم
استكلا محمود المسعدي - رجل العشق والحيقة.

انتهى

باردو - 8 ديسمبر 1993

الرئيس له وأن الذي كنت طول حياتي دافعت عنه وأقيمت العمر في تحقيق فوزه هو أن تمتنع بلادي وقومي في النطاق الوطني التونسي والمغاربي وفي النطاق العربي الأوسع، أن تمتنع بما يمكنها من الرجوع إلى سلوك مسالك الحضارة الحية التي تنشئ وتبتكر وتغير وتجدد.. قلت إن الذي أعزّ به خاصة أنني وجدت في السياسة التي اتبعتها حكومة الرئيس زين العابدين بن علي بصفة حيثة منذ التجديد.. أي السياسة التي تركز كل الحركة التاريخية التي تهز البلاد التونسية في تطورها على أسس ثقافية مما يرجع بنا إلى الفهم الأصل الذي جاء على لسان وعلى قلم ابن خلدون منذ عدة قرون في تعريفه للعمران البشري على أنه كما قيل في العبارة العصرية - شرعة وشرعية - أي أنه جملة، المبادئ والأفكار والفتوحات الفكرية والأخلاقية والوجودية والتصورية التي يجهّد بها الإنسان نظرت للوجود والتي يبنى عليها تجديده للمجتمع ولقيم الوجود.. هذا قد قاله ابن خلدون قبل تعريف العمران البشري بأنه جملة ما يتصرف به الإنسان من تفكير وعلوم وممارسات وحرف وصناعات وأعمال يمارسها بحسب التصورات

سلسلة وصل

القيصران

مزارع النورماح



تعمير القيروان:

«القيروان أم أمصار وعاصمة أنطار، أعظم مدن الغرب قطرا وأكثرها بشرا، وبها مزارع وسبيل آخر لا وأنتها بناء وثمنها همة وأريجها نجدة وكثرت جباية، هكذا أتى الإدريسي في نزعة «المشتاق» على القيروان، وهي أعظم من ذلك في إشباع حضارتها وانتشار معارفها وعلومها وإسهام رجالها وفقهائها ولما أرسى عقبة المستجاب قواعدها في منبسط من الأرض منيد، لم يكن يدري وهو يدعو ربة ليمتعا من جبايرة الأرض، أي مصير تخيئه لها الأيام، إلا أنه استراتيجيا كان موقفا في اختياره فالقيروان توجد على مسود يوم من البحر حيث ترون سبيل سبيل على عبايه، وهي تبعث بمثل ذلك على الجبال حيث تعصم القبائل البربرية المناوئة للإسلام، والحدود المحيطة بها من ناحية في وسطها من ناحية أخرى بين المسلمين والبربريين»

ولما انخط عقبة المدينة أقام بوسطها المسجد حيث أن عين بيت نحو حدة الإمبراطورية وحده الحدود التي من صمدت عليها فيما بعد اسم «السماط الأعظم» قل أن يتولى توزيع الخطوط في معسكره على جنده المدفع معه برسالة الإسلام فعمرت القيروان وشد الناس إليها المطايا من كل أفق. ولم تقلع التناغص كسيلة البرنسي (64 هـ) ولا تمرّد الكاهنة على حسان بن النعمان (78-82 هـ) في ولد اسولود الحبيد الذي ساء وترجع في صمدت منه حيث ضاقت المدينة ذروعا بهجمات الخوارج من البربر الذين قهر يدعوون بالعبادة من لأحسن ومسحوا ذروعا منها وحرمة نسائها وأطفالها في أكثر من موقف. وإن صمدت المدينة أمام جحافل جنود عكاشة الخارجي سنة 124 هـ / 42 م بموقعة القرن، فإن قبائل ورفجومة قد استطاعت دخولها عنوة بعيد ذلك وإعمال السيف في رقاب القرشيين من أشراف العرب وساداتها. وكان لايد من إدراكها قبل أن تفسد، فبادر محمد بن الأشعث

الخزاعي، وهو أول قائد دخلها من العباسيين بتحصينها بسبب تجدد مثل هذه الكارثة فطوّقها بسور من طوب سبعة عشرة أذرع أمر ببنائها سنة 144هـ / 762م. وقد أصبح يشتمل فيما بعد على ستة أبواب هي باب أبي الربيع جنوباً وباب عبد الله وناقص شرقاً وباب أصرم وسم غريباً وباب تونس شمالاً. وكانت توجد بالقيروان آنذاك سبعة محارم لحمايتها وترصد حركة الأعداء.

ثم إن الخليفة العباسي المنصور كتب إلى الأغلب بن ساسان يأمُرُه بالعدل في الرعية ويخصي مدنه بداران ويخندقها وترتيب حرسها. ولئن لم يسمع هذه النصيحة من الكواثر، فإنها قد ساعدت بدون شك على توفير الأمن لها، ووطدت بالتالي لتحصينها وتبهر عمراتها، وكان من أوكد أسباب ذلك توفير الماء الصالح للشرب نتيجة تفاقم هذا المذهب. وقد أصبحت الحاجة ماسة لذلك منذ خلافة هشام بن عبد الملك (105 - 124 هـ) الذي يرجع نفعه إلى سبعة عشر عاماً من بعض البرك المقامة عند أبواب المدينة. ثم إن المهلب نعمت القيروان ردها من يد بني يزيد بن حاتم (155 - 170 هـ) وسبغ دمع غفّة من نافع وفي ذلك معيار على اتساع المدينة، توافد الناس لتعмирها، وقد أمنت واستطاب العيش فيها. وقام يزيد بترويض سوافها وجعل كل صناعة في مكانها، فتعددت وكثرت ومنها سوق البزائين والزجاجين، وسوق اسماعيل التي أحدثها سنة 171 هـ سبغ دمع من حصاره. والقيصرية وسوق المغيرة سبغ دمع من حصاره. من المغيرة الكوفي من كبار المحدثين الوافدين على القيروان، وسوى بني هاشم المنسوبة إلى صالح بن حاجب بن هاشم، وسوى من لا يحد منها وسوى ما ذكرنا كثير. فمنذ النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي أخذت القيروان تعد نفسها لتصبح مقراً عربياً هاماً وافر العمران، غير أنه سعى لا يحد من شأنها عاصمة باذخة ذات أهلة عظام. فمنذ كان عمرها على عتبة من سبغ دمع ويعود



صورة الجامع الكبير بالقيروان



مشكاة المعز بن باديس القرن ١١ م

المنحوب الجديد وقاومته حتى أجبرته على الخروج من بين طهرانيها للاحتواء بقلعة المهديّة، إلاّ أنّه ليس هنالك ما يدلّ على أنّ تطوّر المدينة قد تعطل بل إن المعز أجرى لأهلها قناة تصبّ في بركها بعد أن تملأ قصر البحر بصيرة المنصورية. وتبدو القيروان من خلال وصف المديني والبكري في أوج تطوّرهما العمراني واتساع رفعتها حتى فاق ضلعها الثلاثة أميال (ما يرو عن ٣,٥ كلم) وأصبحت تشتمل على خمسة عشر دريا تنطلق جميعها من الجامع الأعظم، مما قد يفيد أنّ تخطيط المدينة كان مشعاً على شاكلة بغداد والمدينة المنورة.

ويذكر البكري أن سباط سوق القيروان كان «متصلاً



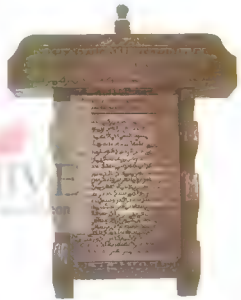
إخاء قاطمي من الضفار

إلى بني الأغلب (184 - 296 هـ / 800 - 909 م) شرف ما قبلها لتصبح إحدى أمهات المدن الإسلامية وسه أوج حضارتها وسوددها، حيث بنى في هذه الفترة سنة 221 هـ بإعادة بناء جامعها بما يرمز إلى عظمة الروحية والسياسية فقام بتوسيع بيت الصلاة وجعل لها محراباً من الرخام المخروم. ولقد دعت الحاجة أبا إبراهيم أحمد لإضافة بلاطة أخرى توسطها قبة تعرف بقبة البهو، تعتبر من روائع الفن الإسلامي.

وأبو إبراهيم وهو الذي تولى تكليف خادمه خلف الفنى (246) ببناء البركة فكانت من أعظم المنشآت المائية في الإسلام، وهي بأبعادها الشاسعة تعدّ إسهاماً تذكاريًا لمسجد المدينة الصامدة وعطاء للجانب المختل من حياتها والمعبّر عن معركتها القديمة ضدّ العطش والفتح. ويبدو جلياً من خلال المصادر التاريخية أنّ القيروان عرفت خلال حكم الأغالة أسرع نسق في نموّها، حيث حيّاها أمراؤها بأروع مآثرها.

ولما انتصب القاطميون بإفريقية سنة 296 هـ/909م لم يولوا القيروان اهتماماً خاصاً وهي التي تمرّدت على

من القبة إلى الجوف وطوله من باب أبي الربيع إلى الجامع ميلان غير ثلث، ومن الجامع إلى باب تونس ثلاثة ميل وكان مسطحا متصلا فيه جميع المتاجر والصناعات... وخارج المدينة خمسة عشر ماجلا سقايات لأهلها... وفي القيروان ثمانية وأربعون حماما، وأحصى ما ذبح بالقيروان في بعض أيام عاشوراء من البقر خاصة، فأنهى بسمائة وخمسين



نقش خط عربي على حامله سلاح من مسجد سيد عمر

رأساً، ومن عجائب القيروان أنهم يحتطبون الدهر من زيتونها لس لهم محتطب غيره، وأن ذلك لا يؤثر في زيتونها ولا ينقص منها. ومهما كانت أوجه المبالغة في هذا الوصف، فإن عدد سكان القيروان كان يتنازع في ذلك التاريخ المائة

ألف نسمة. ولا غرو فقد كانت المدينة آنذاك محط رحال التجارة الرابطة بين شطري العالم الإسلامي، تردعا قوافل الأندلس ويلاذ غاو حيث مناجم الذهب وتصل مرافئها مراكب المحيط الهندي ويبحر عمان معبأة بالبضاعة المشرقية والهندية، فتتولى توزيعها في كامل ديار الغرب، وكانت تحيط بالقيروان القرى العامرة والأهلة كسردنية وجلولة وحصر وصف وغيرها، وهي تتولى تزويدها بما تحتاج إليه من أطعمة وخضر وغللال، كما أن المدينة أصبحت إحدى أهم مراكز صناعة الثياب الرفيعة والخزف والفضار. فتكون بذلك قد استوفت جميع مقومات كبريات المدن في ذلك العصر ولعلها كانت إلى جانب قرطبة والفسطاط في أكبر مدن دول البحر الأبيض المتوسط.

لـمـ تـكـ تحول المعز لدين الله الفاطمي إلى مصر سنة ٩٠٩ هـ / ٩٣٢م محملاً بخزان المال وبقربه أمره صانع إفرقية ليل في هذا الهرم الشامخ لولا أن توالى التكتلات على إثر ذلك، بل إن الجرح ازداد بلاغا من حين لآخر، مما أدى إلى صهاجة وزنازة ونتيجة احتداد هذه التكتلات، سادت السلطة والسيادة في المغرب بين بني زيري وبني حماد، وقد استلحق ذلك تعبئة كل الطاقات واستنزاف جميع موارد البلاد مما حال دون التفرد لمواجهة التصاري، في البحر الأبيض المتوسط فغلبوا عليه وبدأوا يستأثرون بطرقه البحرية فتقلصت موارد إفريقية والقيروان، وقد وافق ذلك سنوات عجاف كانت أشامها سنة ٩٩٥: إذ يذكر الرقيق أنه «كان بإفريقية في ذلك التاريخ شدة عظيمة خلت فيها المنازل والمساجد بمدينة القيروان وتعلقت الأفران والحمامات ومع هذه الشدة وباء وطاعون هلك فيه أكثر الناس».

وتبين هذه اللوحة القائمة أن عمران القيروان كان يسير في أوائل القرن الخامس الهجري بالتراجع والركود وأن الصرح المقام بدأت تتزعزع هيكله فأثت الزحفة الهلالية بقاسمة الظهر، ولم تستطع المدينة رغم ضخامة السور الذي أقامه حولها المعز والذي يبلغ قطره ١٠٠٠ . ٢٢

مدينة في طوط الإفرتي أعظم مها مدينة، وأهلها أثبت
الناس علما وأكثر حداقة وأدري الناس بتعاطي المتجرة.
وقد كانت القيروان محل اهتمام الحسبيين الذين
أرادوا تدارك الإهمال الذي لقيته المدينة في عهد ابولاء
العثمانيين وأيام المرادين فيما عدا حمودة باشا الذي
تولى بناء المقام الصحابي، بل إن مراد الثالث غضب
على أهل القيروان فهدم دورهم وأجلاهم عنها، فقام
حسين بن علي بإعادة بناء سور المدينة واهتم بها اهتماما
خاصا، وبني المدوسة الحسينية وأكرم أهلها وكذلك
البايات من بعده الذين حفظوا للقيروان موقفها من الفنة
الباشية حتى أن الرحالة الفرنسي «دي فونتان» الذي رآها
سنة 1784 يذكر أنها «أعظم مدن الأندلس بعد تونس»، وهي
أحكم مها بيانا وأقل أوساخا. يقدر الرحالة للقيروان
عدد سكانها سنة 1861 بـ 11 ألف نسمة، وتعتبر
من أجمل مدن تونس (10.000 ساكن)
وتسبب واستنير التي كان عدد سكانها بين



قباب مسجد سيدي عمر عابد

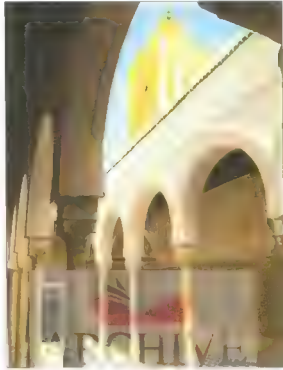
من
اهتم المستنصر والأمراء الذين حكموا بـ
فتم تدارك جدرانه وسقوفه وأحضر
والزوايا والقباب التي أقامتها شخصيات صوفية وفقهية
فأضيفت على المدينة هالة من الإحلال وأصبحت محل
تبرك. وقد عاد إليها بعض أهلها واستوطنها بعض الدو
معن كان يترفض بها، فعمرت المساجد كمسجد ابن
خيرون والمسجد المعلق، وازدهرت الأسواق كسوق
المواجل، وبيت الحياة من جديد واستطاع أهل القيروان
التأقلم مع الإطار المحيط بالمدينة، فتحوّلت إلى مركز
لصناعة الجلود واللبانة والملابس الصوفية والحداثة

مواجل وإن كان الحسن النوراني الذي رآها سنة 1710 لم
يسرع اهتمامه إلا فقر أعجب الذين كانوا يتعاطون اللبانة
وصناعة الجلود، فون الوير أسرع لتونسي سنة 1700
يذكر في حله في شأنها أنه لم يعهده إلا بعد تونس

إسهامات القيروان الحضارية

استغانت القيروان أن تبرز طوط أربعة قرون متتالية
مدوسة متعددة التخصصات وأثبتت على دكرها حالدا
وحافظت على مجدها التليد، وكانت المدينة آنذاك سوقا
للمعرفة طيفت شهرتها الأفاق وعمّ رواسيها كمن أرجاء
المغرب الإسلامي يعترف من معيها أنوردون إلى
أحوصها والمعطون لعمارة، وانتصب بها مد أواخر
القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بيتا للحكمة
الطبية والفكرية وبهنية الترجمة، وركزت مرمومات
لهيئة الفكرية ولعلمية لبلاد قدمت مدرسة طبية
متفيرة ترعرت على يدي إسحاق بن عسرون الوارد من

مواجل وإن كان الحسن النوراني الذي رآها سنة 1710 لم
يسرع اهتمامه إلا فقر أعجب الذين كانوا يتعاطون اللبانة
وصناعة الجلود، فون الوير أسرع لتونسي سنة 1700
يذكر في حله في شأنها أنه لم يعهده إلا بعد تونس



مقام الصحابي الجليل، أبي ربيعة الدؤلي

كعلي ابن إسحاق بن عمران ودويش بن تميم، وتواتر ذكر الأطباء في كتب الطبقات الموضوعة في أبواب مختلفة إلى أن بلغت المدرسة الطبية الإفريقية نصجها في العهد الفاطمي وفي أيام صنهاجة وعلى يدي أحمد بن الجزار (المتوفى سنة 369 هـ)، وهو الذي كان إمامها بدون منازع، واسع المعرفة والاطلاع في مختلف الاختصاصات صيدلانياً ممارساً ألف في مختلف العلوم حتى فاقت تآليفه الأربعة والأربعين كتاباً، أهمها «زاد المسافر» الذي حظي بمنزلة كبيرة جداً في المشرق العربي وفي الأندلس وكتاب «طب الفقراء» الذي لم يسبق أن ألف فيه، واستطاعت مدرسة القيروان الطبية بفضل ابن الجزار أن تظاهي مثيلتها بالمشرق وأن تُعجِّل

بفداد وما تولاها من نشر المعارف الطبية التي كانت نافعة بالمشرق على إثر حركة الترجمة التي ازدهرت على يدي الخليفة المأمون، وكان حازقاً عارفاً بتركيب الأدوية وهو أول من اقتصَرَفَ بإفريقية لاعتماد التجربة الطبية وكتب في مجالات عدة ككتابه في «الأدوية المفردة» وكتابه في «الصفد» وكتابه في «النفس»، وتميز بمؤلفه في «الماليخوليا» الذي لم يسبق للعرب أن ألفوا فيه، وكذلك نحا نحوه إسحاق بن سليمان الواصل من مصر وكان له الفصل في نقل الكثير من العلوم الطبية اللاتينية والإغريقية ووضع كتاباً في «الحميات» وآخر في «الأغذية»، فاستحكمت على يديهما قواعد المعارف الطبية والصيدلية بإفريقية وتلمذ عليهما نخبة من الأطباء



قصر الدار البيضاء

ومقادير فيما. طور التلقي والمران والدرية على الأساليب الشعرية والبلاغية العربية وبعد أن تم صقل المجتمع الإفريقي ليصبح مجتمعاً عربياً فكرياً ولغة وعقيدة، اتبى «المولودون» لتقليد أئمة الأدب العربي فسطع نجم ابن هاني الأندلسي (المتوفى سنة 362 هـ) بشعره الناضج والمتبحر حتى سعى بمتنبئ المغرب. ثم تبسط أهل إفريقية والقيروان في «العيش وركنوا إلى البدخ والترف... وراجت سوق الأفكار أيما رواج».

وبلغت حضارة القيروان أوجها في العهد الصنهاجي فخطر الأدب من نثر ونظم في حلة التقنين والرقعة وظهر فيه الاختراع والجد وتوليف المعاني الرقيقة وما حصل للأدب في العراق في مبدأ الدولة العباسية، ففتحت القرائح وتولد الابتعاغ العجيب لتأثير المدينة على الخيال

على الثقافة الأوروبية في القرون الوسطى وكان لها أبلغ أثر في نشر لسعور الفلسفة العلمانية في الشمال للبحر الأبيض المتوسط عبر جامعات سالرن ومونبيلي وبلاد الأندلس. وقد ترجمت العديد من المؤلفات الطبية الإفريقية إلى اللاتينية واليونانية والعبرية - حتى أننا لا نعرف أي طبيب عربي حظي مما حظي به ابن الجزر من الترجمات إلى مختلف اللغات العالمية خاصة عن طريق قسطنطين الإفريقي - من ذلك كتاب «المياخوليا» لإسحاق بن عمران و«زاد المسافر» و«كتاب الخواص» و«كتاب المعدة» و«كتاب طب الفقراء والمساكين» لابن الجزر.

وقد تواصلت هذه المدرسة رافداً كبيراً من روافد المدرسة الطبية الأوروبية.

اشتهرت القيروان إلى جانب ذلك بأدبائها وشعرائها



مقام الصحفي الجليل في روضة البهوي (س.فدغل)

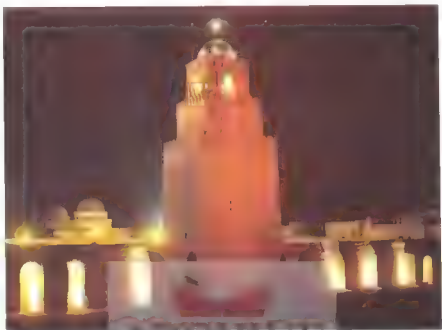
فيها أحد قبله ولا بعده مثله».

وتميّز من الشعراء الحصري القيرواني (المتوفى سنة 483هـ) بركة شعره وابن شرف (المتوفى سنة 460 هـ) وكان لهما شرف تمثيل أدب الهجرة واللوعة إلى الأوطان الذي تأثر به شعراء الأندلس فيما بعد. ويضاف إليهما تميم ابن المعز (المتوفى سنة 501 هـ) الذي أبقى على ديوان صخم ينص ويهدانا ومراة.

ولعلّ من يراز إسهامات القيروان في الحضارة العربية

الشعري به. وبرز استقلال المغرب عن المشرق في إبداعاته ومصادر إحيائه ووجوه بياته، وليس أدلّ على ذلك من ظهور حركة نقدية مساوقة للإبداع الشعري فكان

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....



المنارة المضاءة

(المحاوررة للقاء)

المعربة دورها تسمى بروحي من سراج هذا
الإسلامية بالمغرب الإسلامي وكان سراج هذا
للفقهاء العشرة الذين بعث بهم عمر بن عبد العزيز
أبناء إفريقية ومساعدتهم على فهم مناسك دينهم
المكاتب والخلق وانتشرت المعارف الدينية حتى
أن الأمر إلى الأغلبية طهرت طبقة بعث
على أقوال الأئمة المجتهدين في سراج هذا
شتاتها ويؤلفون بين موضوعاتها وسراج هذا
وينسبون أحكامها بعد أن درس على نفس هذا
وعرفوا رواية الحديث والسنة، ومن أعلام هذه
أسد بن القرات المتوفى (سنة ١١٠٠) سراج هذا
مروح، ثم تلتهم عروا هذه سراج هذا
معدية من مدهرت وبارك دسة، في سراج هذا

المعربة دورها تسمى بروحي من سراج هذا
الإسلامية بالمغرب الإسلامي وكان سراج هذا
للفقهاء العشرة الذين بعث بهم عمر بن عبد العزيز
أبناء إفريقية ومساعدتهم على فهم مناسك دينهم
المكاتب والخلق وانتشرت المعارف الدينية حتى
أن الأمر إلى الأغلبية طهرت طبقة بعث
على أقوال الأئمة المجتهدين في سراج هذا
شتاتها ويؤلفون بين موضوعاتها وسراج هذا
وينسبون أحكامها بعد أن درس على نفس هذا
وعرفوا رواية الحديث والسنة، ومن أعلام هذه
أسد بن القرات المتوفى (سنة ١١٠٠) سراج هذا
مروح، ثم تلتهم عروا هذه سراج هذا
معدية من مدهرت وبارك دسة، في سراج هذا



الحنان للحنان

في حضانة مصر تعرف بمدرسة القيروان نسبة للمدينة التي تمثل همزة الوصل بين المشرق والمغرب والتي أفرزت وأنضجت هذه الأنماط الهندسية حتى أصبحت قوالب معمارية متعارفة. وتختص مدرسة القيروان المعمارية بتشبهاتها بأنماطها التي بلورتها منذ أواسط القرن الثالث الهجري وفي وفاتها لتناقلها الشامية الأصلية رغم مواكبتها لبعض التيارات الزخرفية والمعمارية التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال العصر العباسي خاصة فيما يتعلق بالقباب ذات الحنايا الركنية والزخارف اسماؤه بطراز سامراء وإن كان الفضل يعود إلى إفريقية في المحافظة على المدرسة الأموية، فإنها استطاعت كذلك تطويرها وإثرائها لتصبح متميزة بها من خلال التخطيط المتعامد وإقامة قبة ملاصقة لجدار القبلة عند التقاء البلاطة المحورية والبلاطة الموازية لجدار

المنية واستيفاء مقومات المذهب السني. أبرز شخصيات هذا الطور عبد الله بن أبي زيد القيرواني المتوفي (386هـ) صاحب «الرسالة» و«النوادر» و«الزيادات» على المأثور وأبو الحسن القاسمي المتوفي (403هـ) وأبو عمران القاسمي المتوفي سنة 430هـ.

وبذلك يعود الفضل إلى القيروان في إضاح الفكر الملكي ونشره في كامل بلاد المغرب فكان أحد مقومات وحدة الديار والمصير وحاميا للمجتمع المغربي من آفاق التناحر المذهبي.

ومن البديهي أن ترتسم مختلف ملامح هذا التمدد والتحضّر على العمارة فتتشأ مدرسة معمارية قبيروانية فقد كانت القرون في أول أمرها تنقل الأنماط الهندسية الواردة إليها من المشرق عامة وعواصم الخلافة خاصة، فتتولى استيعابها ومزجها بالعنصر الأفرقي وهو ما سمح نشأة مدرسة هندسة إفريقية

من المعلم لإفريقه خاصة من حيث استعمال المحاريب
كمعاصر زخرفية واتخاذ القباب ذات الحنايا الركنية
ويمكن الجزم بأن المناطق المغربية التي كانت مرتبطة
ساساً واريخ وعقدياً بإفريقية، قد تأثرت بالمدرسة
لفيروانية، من ذلك فإن حفرات قلعة بني حماد أثبتت
وجود علاقة بين التخطيطات الإفريقية وتخطيطات معالم
القلعة إلى جانب الزخارف وشواهد القبور التي كشفت
عنها. كما أن مدرسة جامع قلعة بني حماد تعتبر من طراز
المدرسة الفيروانية

وبالاحصاء مجموعة من الممارات المغربية كمدرست
جامع بفسان ومراكش وخاصة القرويس التي بنيت
بني عتمة بني فهر القروية المعجزة التي دمن بنيت
جمعها مع مقصع وهو من مادن المغربية وكذلك قار
مدرسة جامع سوسة التي تؤثر في الجموع المغربية
والتي من مادن بني حماد في حمادي سمل (1114)
والتي من مادن

القلعة، وكذلك بالاعتماد من دون المدارس المعمارية
الإسلامية بإصافه زوايا لعلمه بإقامة قبة في وسطه،
وتدو المعمارة مسطحة وممتدة أفقاً تتجاشى الارتفاع
والأنفة كما يختص بالحرف القروية من سوسة
وهندسية مصحح بالنسبة لمبيلان، في نفس الأموي
وقد امتدت مدرسة الفيروان لتواصب الرمي بإفريقية
وبانتشارها الجغرافي شرق إلى مشارق النيل وغرباً عند
بحر الظلمات.

فقد استطاعت الأنماط القروانية أن تفرض تجلّزها
بإفريقية إلى العصر الحديث ولم تتراجع عن سيطرتها
المطلقة إلا بمجيء العثمانيين ومن خلال ما لحق بإفريقية
من تأثيرات أندلسية ومغربية بعد طرد المسلمين من
الأندلس

وقد شملت مدرسة القروان الممارات
أن أغلب كائنها كنيسة من حجارة بني وفسر
العربية وقصر القبة وقصر المنة



«الإزالة الفنية لجامع عقبة بن نافع»
(مجلس وزارة الثقافة والمحافظة على التراث - الوكالة الوطنية لآحياء التراث والتنمية الثقافية)

أقدم المنابر الإسلامية التي سلمت من تقلب الأزمان وهو مصنوع من خشب الساج.

ويشتمل على ما يربو عن 106 لوحة تحمل زخارف نباتية وهندسية بديعة وتميز عن تمازج التأثيرات البيزنطية والاربرانية وتوحدها في روح إسلامية.

كما أن جامع القيروان يختص بسقوفه الخشبية المدهونة والمصقولة والتي ترجع إلى فترات تاريخية مختلفة تمتد بشرطها الكتابي المورق على ما يربو عن الألف سنة. وهي تنضاف إلى المقصورة الفريدة والتي حبا بها المعز بن باديس جامع القيروان (حوالي 425هـ). وإن من بدائع هذا الجامع الخزف ذا البريق المعدني التي تحلي واجهة المحراب، (248 هـ) وهي مجموعة متكاملة تسمح بتتبع خطوات نشأة الفن التشكيلي المعاصر.

بركة الأغالية :

تعد بركة الأغالية من أشهر المؤسسات المائية في الحضرة الإسلامية وقد أقامها الأمير أبو إبراهيم أحمد بن الأغلب سنة 248هـ بعد عامين من العمل المتواصل وتأنق في مظهرها وإبراز تفاصيلها الهندسية بما يتناسب مع مظهر عاصمته القيروان.

وتعتمد هذه البركة على ثلاثة عناصر أساسية:

- حوض للترسيب يبلغ قطره 34م وحمولته 3000م3

وتسند دعائم داخلية (17) وأخرى خارجية (26).

- الحوض الكبير وهو يتصل بالحوض الأول عن طريق فتحة تسمى السرح ويمتاز بأبعاده المترامية حيث يبلغ قطره 7،7م وعمقه 8،8م 64 دعامة داخلية و118 دعامة خارجية.

إن هذه البركة الكبيرة بأبعادها الشاسعة، هي إسهام تذكاري لمجد المدينة الصامدة، وغطاء للجانب المختل من حياتها والمعبر عن معركتها القديمة ضد القحط، وتعتبر هذه العمارة التي كانت وليدة الحاجة نموذجا فريدا من نوعه يمتاز بصلابته وتناسق أحجامه.

كما وصلت الأنماط المعمارية القيروانية إلى مصر مع حجاج جيش المعز للدين الله الفاطمي وصناعه، فلا جدال في تخطيطات جامع الأزهر (970م) وجامع الحاكم (991م - 1004م) والجيوشي تمثل تواصل تخطيطات الجوامع القيروانية من خلال مثل جامع المهدي الفاطمي.

المسجد الجامع :

وإن أبرز ما جادت به العمارة القيروانية أبدية الحضارة الإسلامية بالمغرب، جامع عقبة بن نافع الذي أسس سنة 50 هـ وكان محل تمهّد من طرف الولاة والأمراء الأفارقة ويعود الفضل لزيادة الله الأول في رسم ملامحه وتخطيطه النهائي (220 - 226هـ). وهو يشتمل على 17 بلاطة وثمانية أساكيب ويستمد تخطيطه من الجوامع الأموية مع الاقتداء بمثل جامع الرسول بالمدينة.

ويتولّد عن التقاء البلاطة والوسطى وأكبر المحراب قبة مربعة القاعدة مقاسا من الحجارة المنحوتة وهي تعتبر من أجمل القباب ذات المحاريب في الفن الإسلامي بما تنطوي عليه من زخارف هندسية متواجدة في الرصيد العباسي وما تتميز به من تناسق في أحجامها، ويواصل بيت الصلاة الصحن الذي تحيط به الأروقة ذات العقود النصف دائرية المتجاورة من جوانبه الأربعة ويتوسّد رواق القبلة قبة البهو في حين يتوسّد الجدار الشمالي منارة مقاسة من الحجارة المصقولة وهي مرتبة القاعدة وكانت المثال الذي اقتدت به العديد من المنارات الإفريقية عبر التاريخ.

وإذا استعرضنا أهم جوامع العالم الإسلامي بما في ذلك جوامع عواصم الخلافة، فإن جامع القيروان يتميز بالإضافة إلى معماره وتركيبه الهندسي بالمحافظة على أغلب أثاره الأصلي الذي يرجع إلى فتراته الأولى وحسبنا للتدليل على ذلك أن نذكر المنبر الخشبي (248 هـ) وهو

الشيخ ابراهيم الرياحي (1767 - 1850)

كمال عمران (*)

تمثل في تحفيظ القرآن وتمهيد النشء بالترية الإسلامية. ونجد في كتابة لحفيد الشيخ عمر الرياحي عنونها تعطير التواحي في ترجمة ابراهيم الرياحي (1902) من المادة الخام ما يزكي ما أثبت محمد السنوسي في كتابه مسامرات الظريف بحسن التعريف (طبعة 1983) من معلومات تفسر طفولة الشيخ بوجه خاص، ولقت نظرنا خبر عرج فيه السنوسي إلى كرامة جاءت على لسان رجل صالح معروف بالزور والتهوى وهو صالح بن طراد وهي دعاء لطيف وبنماع أثير قال الشيخ الصالح للطفل الشيخ أكلت ما في السلة ولم تترك بها أي شيء، ستاك بعول الله كل ما تريد، وإلك قد تلقيت هبة من الله. نصرنا في الخبر تصرفا اكتفينا فيه بالكرامة وهي مما يطرد، إن بالعودة إلى التاريخ الحق أو إلى ما يعبر عنه بتاريخ الجزئيات أو «التاريخ الصغير» (La petite histoire) وقد يمتزج فيها الحق بالأسطورة امتزاجا يوحى بالاختلاط بين المعقول واللامعقول وحظي الشيخ ابراهيم الرياحي وهو ينزل بمدينة تونس لطلب العلم بمكانة علمية جليلة سواء في مراحل الطلب الأولى (وقد سكن مدرسة بئر الحجار ثم عاد إليها ثانية) أو الثانية (سكن في حوانت عاشور) وعلامة هذه الخطوة العلاقة التي عقدتها مع شيوخه ومنهم:

- الشيخ حمزة الجباس وكان مبررا في اللغة وفي علم النحو أساسا (ت 1803).

هو ابراهيم بن عبد القادر بن احمد بن ابراهيم الطرابلسي الرياحي المحمودي ولد سنة 1767م وتوفي سنة 1850.

حطت الأسرة الرجل بالعروسة (رياح تبرسق) غيب قدوم بني رياح والقبائل المصاحبة لموقف رآه المعز لدين الله الفاطمي انتقاما من بني زيري الذين استأثروا بالحكم في إفريقية. والدراسات عن الحملة الهلالية كثيرة متعددة قد ذهبت في النظر والاستنتاج مذاهب شتى ومنها وهو جديد ما لطف من الصورة الهلالية التي رسمها المؤرخون قديما. وخلاصة الفكرة في هذا السياق أن الأمر أثبت في الدراسات التاريخية. ولعل من العلامات على أن القراءات المستجدة ضرورية أن عائلة الرياحي، بل العرش نفسه، أقبلت على تربية الناشئة بب نبرسق وسليانة وأنها سلكت إلى تعليم القرآن وتلقين علم الحروف على يدي الجد ابراهيم الأول وينضاف إلى هذه العلامة دليل نستمد من انتقال آل الرياحي إلى مدينة تسور ذات الطابع الأندلسي وفيها من موروث الأندلسيين ما وهب لأهل المدينة صنائع وحرف وتقاليده وعادات ليس من المجازفة أن نقول إنها تميزت بما يسميه ابن خلدون العمران الحضري.

حظي ابراهيم الرياحي بالوسط القادر بين العمل (الفلاحة) والإيمان (التقوى) الرأفة إلى اختصاص أثير

* أستاذ تعليم عال وباحث بالجامعة التونسية.

أ. تجويد طرق التدريس،

من مساهمة الشيخ إبراهيم الرياحي في إصلاح التعليم بالزيتونة الاعناء بمنهجية التدريس، وقد صادفت المساهمة عزمًا من الباي أحمد باشا المشير الأول على توفير مناخ علمي كان الشيخ وطائفة من المدرسين بالجامع الأعظم من الدعاة إليه، فقد نظم المكتبة الأحمدية وأخرج المعلقة المرتبة للتدريس ودرا مفصلة التمييز بين الشيوخ الحنفية والشيوخ المالكية.

ولعلّ أوضح ما سعى إليه الشيخ إبراهيم الرياحي جلب اهتمام الطلاب وتحريك السواكن لديهم بدعوتهم إلى المشاركة في الدرس وإلى استثمار المنهج النقدي بدلًا عن طريقة الإصغاء والاكتفاء بتدوين المعلومات. فكان حائثًا على رفض الحفظ الآلي والتلقي السليبي.

وإنّ في إضفاء الطابع الحيّ وفي الدّعوة إلى استنفار الطاقة العقلية في الطلب ما يؤكّد أنّ الشيخ من دعاة الاستشارة والتّوير في منهجية التدريس بوصفها إعدادًا موضوعيًا لنشء رغّب عن التقليد ويحرص على الأخذ بنصائح العالمين من جهة التجديد والاجتهاد. ولن نجانب الصواب إن ذهبنا إلى أنّ هذا الحرص على تجويد طريقة التدريس هو بمثابة المقلّدة أو القادح لتسجين زلاهما ظهور جيل من الزيتونيين سيكون لهم شأن في التجديد ومنهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والشيخ محمد الخضرم حسين والشيخ أحمد بن الخوجة والشيخ محمد بيرم الخامس فضلًا عن الشيخ سالم بوحاجب. والنتيجة الثانية هي انكباب عدد من هؤلاء الشيوخ على التفكير في إصلاح التعليم سواء داخل لجان بعثت للغرض أو بالدراسات المفردة ونخصّ بالذكر كتاب «أليس الصحيح بغيره» للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.

ب. التأليف

تعدّ الكتب المدرسية سبيلًا لتطوير المنظومة التربوية قومية. وللشيخ إبراهيم الرياحي مساهمة في التأليف اتصلت بمواد مختلفة كالنحو والعروض في مادة اللغة

- الشيخ اسماعيل التميمي وكان مبررًا في علوم القرآن وفي علم الأصول وله رسالة أثيرة في حدود تتجاوز 90 صفحة عنوانها «المنح الإلهية في الرد على الضلالات الوهابية».

- الشيخ صالح الكواش العالم في التفسير المبرر في العلوم الشرعية ذائع الصيت في بلاد المغرب، وقد وقعنا على غير زيارة الشيخ إبراهيم الرياحي إلى المغرب طلبًا للميرة وطلبًا للطريقة التجانية وقد التقى سنة 1803 بأحمد التيجاني صاحب الطريقة وقد أعلم التيجاني عند ملاقاته أنّه قفل راجعًا بعد أن شيع جنازة الشيخ صالح الكواش وقد عدّ الخبر من الكرامات (?) وهو في كلّ الأحوال مفصّل عن مكانة العلامة الزيتوني في المغرب وعند أهل الصلاح من أهلها.

- الشيخ محمد المحجوب (ت 1827) (والشأن نفسه بالنسبة إلى أخيه عمر المحجوب) وقد أخذ عنهما الحديث والمنطق.

أضف إلى هؤلاء الأساطين الشيخين الطاهر بن مسعود وحسن الشريف (ت 1819). إذا جئنا إلى عظم الفلماه الذين ذكرنا واستعداد إبراهيم الرياحي وثباته فإنّه من المرجّح أن يوسّر الرّيف التلميد وأن يكتب من الخصال ما أرفدنا أن تولّف بين جوابات منها.

1. المساهمة في إصلاح التعليم بجامع الزيتونة.

امتدّت فترة التدريس لدى الشيخ إبراهيم الرياحي من سنة 1797 إلى 1832. وقد ساهم في إصلاح التعليم الزيتوني وحمل لواء الرؤية المستتيرة وهي لعمري التبراس الذي به اتسم علماء الزيتونة من أساطين العلم عبر المراحل التاريخية المتلاحقة، ونفن اعترى التدريس بعض الكدر الناجم عن سلطان التقليد فإنّ الخط الناظم كان دومًا ريب التوق إلى كسب أسباب الاجتهاد.

للشيخ إبراهيم الرياحي مشاركة في إصلاح التعليم نرصدها في نقاط ثلاث:

وكان التفسير في العلوم الشرعية وتؤثر عنه تعليقات على تفسير البيضاوي ذات بال.

إنّ الاهتمام بالتأليف المدرسي ظاهرة ييداغوجية تضاف إلى الحرص على تجويد طريقة التدريس وتدعيمها وهي تقي الإملاءات الموحية بالانفراد بالدرس من المدرّس. وللكاتب المدرسية شأن في مشاركة الطالب إذ هي تسمح له بإعداد الدرس والمبادرة إلى تدبير المواد وإحكام السبل المفضية إلى إنتاج المعرفة لا إلى تكرارها وتكرسها.

ج. العلاقات التربوية

قد يبدو هذا العنصر الثالث من الظواهر الهامشية في عملية التدريس إلا أنّ عند الشيخ إبراهيم الرياحي ذو منزلة متميزة في التعليم المؤدّي للغاية التربوية المزدوجة. جانب فيها علمي ضروري ولكنه لا يمكن أن يفصل عن الجانب الثاني وهو البعد البشري الملازمة للتدريس. وقد قرّر العزم من الشيخ على أن يواجه معضلة كادت تكبل المناخ العلمي بالجامع الأعظم وتمثل في التوتّر في العلاقة بين عدد من الشيوخ وعدد من الطلاب. ولعلّ من الأسباب إلى استعلاء بعض الشيوخ من المحاوراة الطلابية أو إلى إصرار بعضهم على الإملاء أو تساهل بعضهم في إعداد الدروس. وكان موقف الشيخ إبراهيم الرياحي صارما في تحليل عقبات التوتّر وفي زرع الأسباب المؤدية إلى استرجاع المناخ المعرفي والعلمي السليم.

ولم تغف العلاقات في نظر الشيخ عند هذا المستوى بل تجاوزته إلى العلاقات الخارجية سواء داخل الإيالة توقا إلى بناء صلات فاعلة بين هيئة التدريس والطلاب بالجامع والمحيط الخارجي، أو خارج الإيالة بما أتاح للشيخ وخاصة للطلاب من فرص التواصل مع المعاهد العلمية بالأستانة أو بالقاهرة أو بقم. فكانت نظراته شاملة قائمة على الانفتاح على المحيط عتقا لعادات بالية كادت تحبس أهل الزيتونة في رحاب المسجد الجامع. تحيل الخلاصة من مشاركة الشيخ في إصلاح التعليم

إلى الدور الذي اضطلع به في تحرير النُصوص وتنوير العقول والربط الناصح بين علوم الدين وعلوم الدنيا وبين التدين المتوازن والتعامل الواعي مع ضرورات الحياة الجديدة وقد أدرك أنّ رياح التمدّن بدأت تهبّ على الإيالة التونسية وأنّ حسن الإعداد للتربية القويمة طريق إلى حسن الإقبال على مظاهر التمدّن.

2. الشيخ إبراهيم الرياحي طريقا

قد يبدو انخراط علماء الزيتونة - جلّهم - إلى الطريقة قضية إشكالية بحاجة إلى الدراسة. والنظر في كتاب الشيخ محمد مقدّش يجد من المادة الخام ما يسمح بالبحث والمساءلة.

وقد تبدو الإشكالية محفوفة بمعضلة حادة هي العلاقة بين العلم الشرعي وهو ظاهر والعلم المدني وهو باطن وكثيرا ما شخّ أصحاب العلم الباطني بأصحاب العلم الظاهر ورموهم بالقصور والتقصير. فكيف الجمع بين الصفتين عند الزيتونيين - جلّهم لا كلهم - وقد رسخت أقدامهم في العلم الشرعي ولم ينكبوا عن الانتماء إلى الطريقة؟

الجواب كامن في جانبين. أولهما ما كان عليه الشيخ إبراهيم الرياحي وهو من هو منزلة وعلمًا وجراة. وثانيهما راجع إلى ظاهرة في التدين لافتة عند من كانت التقوى ديننا من أهل الزيتونة.

أما الجانب الأول فقد برز فيه الشيخ إبراهيم الرياحي بالانتماء إلى الطريقة الشاذلية أولا وبالمرور إلى مراتب عليا زكاهما شيخ ذو شأن وهو «سيدي» البشير مشيش وكان الموجة والناصح والمرتبّ طريقة للشيخ إبراهيم الرياحي. ثمّ مال الشيخ إبراهيم الرياحي إلى الطريقة التيجانية وكان قد بلغ سن 29 سنة ولقائه بالشيخ علي حرازم برآة الفاسي شأن في الميل إلى الطريقة الجديدة. وقد اتّمسك الرياحي فعلا إلى هذه الطريقة وهو في سن 34 وكان قد استأذن شيخه في الطريقة الشاذلية قبل

الانتماء إلى التجانية. وكانت للشيخ زيارة إلى فاس سنة 1803 التقى خلالها بأحمد التجاني صاحب الطريقة وكانت بينهما مودة وصحة. ومات عن الشيخ الرياحي أنه رحل سنة 1822 إلى عين ماضي بتوفرت بصحراء الجزائر وقد أصبحت المنطقة مركزا للتجانية متجها صوب إفريقيا الساحلية بالدرجة الأولى.

وأما الجانب الثاني فيتمثل في ظاهرة التدين عند الزيتونيين وقد جمعت - بصفة عامة - بين الفقه والطريقة جمعا لطيفا لا لیس فيه ولا ابتداع. وقد وجدنا الشيخ عمر المحجوب يرد على الوهابية على عهد حمودة باشا رداً فقهياً يرى من خلاله أن "تهم الوهابيين زائفة وأن رمي الطريقة بالبدعة مبالغه وإفراط. وعلى النحو ذاته دون الشيخ اسماعيل التميمي الرسالة التي ذكرنا آنفاً وفيها ردٌ شديد على أهل السلفية الذين يتقادون إلى أحكام فيها من الشدة ما يحد من معاني التيسير المميزة للدين الإسلامي.

وليست الطريقة عند علماء الزيتونة دروشة وشعوذة، إنها زاد للتحصن من الأهواء وسبيل إلى تقوية الإيمان ومدرج من مدارج العرفان. ولم نفتقد عند عالم زيتوني تجاوز هذه الحدود وارتقى في أحضان الزينغ المنهج من الطرقيين الدجالين. وهي خصلة ما زالت بحاجة إلى الدرس لتفهم من خلالها أن علماء الزيتونة لم ينكبوا عن منهج الاعتدال الذي وسمت به الثقافة الإسلامية في تونس.

تكمن خلاصة هذا العنصر في ميزان الاعتدال الذي بناه الشيخ إبراهيم الرياحي بين جوانب متكاملة منها العلم الشرعي والعلم الباطني ومنها الدين والدنيا ومنها المعادي والروحي. وهي عناصر تؤكد خصلة عند الشيخ تبوته مكانة الريادة في مسار التنوير.

3. الشيخ إبراهيم الرياحي سياسيا

ليست السياسة في هذا الموضوع السياسة الدقيقة الراجعة إلى نظام الحكم وإلى الممارسة وإقما هي

السياسة القائمة على حسن التدبير وحسن التصرف. ولئن كان للشيخ موضع في السياسة الأولى بحكم الوظائف التي تقلدها زمن حمودة باشا وخاصة زمن المشير الأول أحمد باشا باي، فإن المعنى الثاني هو الذي يلتفت نظرا إلى الوظائف الحضارية التي اضطلع بها الشيخ وهي الدليل على روح التنوير التي لم تسمح له بالانقياد إلى التقليد أو إلى الانتماء للطرق العقيم. ونفرد في هذا العنصر عددا من مواقفه بالذكر دون التبحر.

3.1 - الرسالة التي حررها استجابة لطلب أحمد باشا

باي في مسألة عقق العبيد.

ونعتبر أن للشيخ إبراهيم الرياحي دورا في هذا المشروع وهو سبق كبير لتونس إذ بادرت إلى منع الرقيق سنة 1846 وأروج المنع صلة بالوظيفة العلمية للشيخ الرياحي مع ثلة من علماء الزيتونة.

3.2 - سفارات الشيخ إبراهيم الرياحي

نعل من أبرز هذه السفارات الرحلة إلى الأستانة طلبا للإلغاء الإغاة (جوان 1838) وقد أشار الشيخ أحمد بن أبي إصطاف إلى نشاط الشيخ من اسطنبول واتصالاته وما كلفه من المعارك التي جلبت للإيالة خيرا بعد أن كانت قاب قوسين أو أقل من تمكين الصفو مع الباب العالي (الاتحاف ج 4 ص 21 - 28) وكانت له سفارات كالثي أشرنا إليها إلى فاس طلبا للزمة الميرة وقد أفلح في جلب ما طلب منه.

3.3 - الشيخ إبراهيم الرياحي خطيبا

لقد تقلد الشيخ إبراهيم الرياحي مناصب ذات بال منها منصب باش مفتي غب وفاة الشيخ اسماعيل التميمي 1832 وقد تميز الرياحي بأريحية واضحة في الفتاوى التي أصدرها وفيها من روح السماحة ورفع الحرج ما أعلن منهجا تنويرا كان كالزاد لمن جاء بعد وعزم على مواصلة الدرب.

إلا أننا نريد أن نلمع إلى صفة أخرى في الشيخ وهي الخطابة وقد تميزت عنده بخصال منها.

- الجراء في طرق المواضيع ولعل من العلامات على ذلك الخطبة التي ألقاها سنة 1845 وحفظها ابن أبي الضياف في الجزء الرابع من الاتحاف (ص 92 - 93). وقد نقد فيها سياسة الضرائب وشنع بالظلم وبأعوانه.

- الميل إلى اليسر وهي ظاهرة مهمة في فترة عم فيها التقليد وجرف سيولا من المدرسين احتما بهجلم من روح العصر المتوثبة.

- الطاقة على الحجاج: وقد لاح الشيخ متمكنا مقتدرا على الحجاج دفاعا عن آرائه الإصلاحية ودرما لمفاسد المناوئين المقلدة.

- الورع والتقوى وهما كالعمود الفقري في خطبه وبهما يدرك القارئ للمخطب أن الأرضية عند الشيخ ورع وأن المقصد التعامل مع «روح الوقت» كما كان يقول ابن أبي الضياف وهذا يعني أن التنوير لديه الجمع بين الدين الحق وطلب الدنيا بالحق.

خطبة الشيخ إبراهيم الرياحي

«الحمد لله الذي هدى من شاء فإسرا للبيهي، وإقره بالعسر الواحد يسرين فقال إن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا، أحمدته حمدا أهده ليوم الفاقة ذخرا، وأشكره شكرا يعقل العتيد ويستزيد نعمًا أخرى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له رافع الخضراء وخافض الغبراء، ومالك الدنيا والأخرى، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي شرح له من غير سؤال صدرا، ورفع له ذكرا، وأقسم بحياته وناهيك بذلك فخرًا، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين وهلم حراً.

أيها الناس تيقنوا من وعد الله بلفائه، وسلموا له في قدره وقضائه، فإن المقول عن إدراك حكمته معقولة، والنقول بالعجز عن إدراك سره في حكمه وفعله مشمولة،

لكن من وفق للتسليم، وتأمل في حكمة الحكيم العليم، يتكشف له سر القضا، فيقابله بالقبول والرضى، ويعلم أن للشر مكي، وأنه لم يُخلَق سدى، وأن مع العسر يسرا أبدا، فيستظر صدق وعد الله في اليسر بعد العسر، واتسلاخ ظلام الشدة بضياء فجر اليسر، كما تنفس الآن صبح الفرج، وتهلل في وجوها مضيأ الهناء بعد العرج، يرفع مظالم أحرقت قلوب العباد، وأخلت البلاد، ونشرت أنواع الشرور والفساد، فهدى الله تعالى بماله من لطيف اللطف، وحلمه على الذنب الموجب للأخذ بالعنف، مالك نواصينا، ومتولي أمور دناينا وقاصينا، إلى الأخذ في هدم بنائها، وإرغام أنف شيطانها، وإقامة الأمور على مستقيم ميزانها. والعرجو من الله اجتثاث أصولها كلها على يديه، وسوق الأجر الجزيل والثاء الجميل باحتثائها إليه، فإن من أشرقت بليته، أشرقت نهايته، والنواقص بالتدريج تعطي تكميلا، تلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا، فلنشكر الله على ما عجل، وهو كفيلا بإنجاز ما تأجل.

عن أس. صبي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يجاء العسر فدخل هذا الجعر لجاء اليسر فدخل عليه فأخبره». ومعنى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لن يضل عسر يسرين»، رواه الحكم عن حسن مرسلا.

نفس الله كرونا وكروكم، وشرح بنور محبته صدورنا وصدوركم.

إن أبلغ الكلام نظما ونثرا، وأنفع ما يُسمع ويقرأ، كلام من له الأولى والأخرى، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم: «سيجعل الله بعد عسر يسرا».

وصار لهذه الخطبة نبأ عظيم في الحاضرة.

واشدت تغير الباي حيث لم يتم له ما أراد من هذا الترتيب، وتكدت عيشه. وأكد الناس عيشا من تكون له نفس الملوك وحالات المساكين.

كوزان

عبد الرحمن مجيد الربيعي

أعلى يمسك هو من جهة بينما يمسك بالجهة الأخرى أحد الحمالين الشبان.

وقد ألصقت باللوحة صورة للفيلم الذي تعرضه سينما البطحاء، وعلى طريقتها بتركيب الجمل الدعائية يتنادي: (فيلم الهند والجنود ولطم الخلدود، فيلم اليوكيمات «اللكيمات» والجلاليق «الركل بالقدم» والراشدييات «الصمعات»). وعن الأفلام الوليسية يتنادي: (فيلم الطاق طيق والرصاصه بألف).

وعظيم يتنادي/ على فيلم لفريد الأطرش فيفعل ذلك بافعمال القز والبلقاء وهو يقول: (فيلم يشبكم بجي «بكاه» و«جيو» جفافكم «مناديلكم» ويأكم والماعنده جفية يقدر يمسح بندشاشته. والطلع من الحمام يجب ويأه خاولي «منشفة»).

لكن أجمل ما في كوزان حركاته القردية ولعبه بقسمات وجهه التي تكفي وحدها لإثارة الضحك، وكان يقلّد اسماعيل ياسين نجمة المفضل والذي يمدّ وسيما إذا ما قيس بكوزان.

كان كوزان لا يرتدي إلاّ دشدشة مقلمة غالباً ما يرفع ذيلها ليلمة بحزام لباسه الداخلي وفي قدميه يضع نعالاً جلدياً.

ولن تغادره هذه الحركات حتى عندما ينهي عمله في الدعاية للفيلم ويقبض أجره من صاحب السينما. ولذا يقطع السوق وهو يمشي بطريقة غريبة حيث يرفع ركبتيه

لم تكن نعرفه إلا بهذا الاسم الغريب «كوزان» ومن المؤكد أنه ليس اسمه المسجل رسمياً، ولم يسأل أحد منا أين ينام؟ وماذا يأكل؟ وهل لديه أسرة؟ أو أن له أحلاماً معها صخرت مثل باقي البشر؟

كنّا نراه في أسواق مدينتنا، وعندما نقول «أسواق» فإنّ في هذا مبالغة إذ أن الأسواق بمعناها الحقيقي قليلة تتلخّص في سوق واحد طويل يبدأ بالسوق المصري الحديث حيث مغازن الثياب والمطور ومقاهي الموظفين والمكاتب وستوديو «التصوير» وبعض الحلاقين. ويستمر هذا السوق طويلاً إلى خان كبير يقع فيه الحبوب، أما إذا استدردت يداك فذلك ستدخل السوق المسفّ بسقف من الحديد الهرمي الشكل. وقد اعتدنا تسميته «القيصرية» وهذا السوق هو سوق القماشين أو «البرازين» كما درجتنا على تسميته، وفيه بعض محلات السراجين الذين يصنعون الأحذية الجلدية والتسّعل كما يوجد فيه بعض محلات بيع التبغ وأشهرها محلّ عودة الحسن الذي أورشه روائع التبغ مرضاً مبكراً في صدره قضى عليه وهو في عز شبابه.

ومن «القيصرية» إلى أسواق شعبية تنتهي بأشهر سوق لبيع الخضروات واللحم والسلك واسمه «الصفاة».

هذه الأسواق هي المدى الذي يتحرّك فيه كوزان وهو يحمل لوحة عرضة من الخشب لها ذراعان يرفعهما إلى

بعد ثنيهما تباعا إلى الأعلى وهو يصفر صفرة خاصة لا أحد بإمكانه تقليدها ويتبعها بالجملة الوحيدة التي صارت شهيرة: (حرامية للصبح) حيث انتقلت هذه الجملة اللازمة إلى عدد من أحياء المدينة، وأصبح الفتية والكبار يرددونها: (وشت.. حرامية للصبح).

لم نعرف إسناً سعيلاً بحياته، منسجماً معها بكل هذا الانشراح إلا كوزان، ولم يكن البعض يكتبني بالإعلان الذي ينادي به على الفيلم لذا يستوقفونه ويلحون عليه في مجالستهم وشرب الشاي على حسابهم ليستزيدوا منه عن الفيلم وخاصة إن كان فيه (بوس) وحسن كثير أم لا.

فرد عليهم: كلة بوس، اطمئنا، والفيلم كله يدور بالجرباية «السري» فيصنفونه ويذهبون لمشاهدة الفيلم ولكنهم لن يجدوا فيه شيئاً مما قاله وما إن يعثروا عليه حتى يبدأوا بضغمة صفعات مداعبة، فيدافع عن نفسه بقوله:

- أنا شفت الفيلم قبل الرقابة، ولما شفتوه بهدها...
وكان البعض يبلل أطراف أصابع يده بزرقة ليجففها على جبينه حتى تلتصق هذه الأصابع...

ذكر رجل كان يقيم في مدينة الشطرة ثم انتقل للعمل في الناصرية أن أصل كوزان من الشطرة. وأن خاله صديقه، وكان كوزان مغرمًا بالتمثيل منذ صغره، حيث يشارك حتى بالتشابه الحسيني التي تم في أيام عاشوراء ويقوم بدور أحد أطفال عائلة الحسين لكن هناك من اعترض لأن شكل كوزان مثل الشاذلي (القردي) وأبناء آل البيت حلويين مثل طيور الذهب كما يقول البعض.

ويواصل الرجل القول: كان هناك من اقترح أن نعدّة ليمتل قاتل الحسين الشمر بن ذي الجوشن عندما يكبر.

وهناك من ذكر بأن كوزان كان يمثل في المسرحيات المدرسية في سنوات الابتدائية. وقد برع في تقديم

المتولوجات ولو أن هناك من اهتم به لأصبح ممثلًا معروفًا.

وعندما عرفت الناصرية السينما بافتتاح دارين لها في وقت متقارب أصابت العدوى صاحب خان كبير في الشطرة ورغب في تحويله إلى سينما، ولم يخط هذه الخطوة إلا بعد أن يسمح له شيخ الجامع الذي اعتاد الصلاة به في المناسبات الدينية، وعندما فاتحه بالأمر إذا بالشيخ ينهذه فيه:

- السينما فسق ومجون ومفسدة للجميع، وإرتيادها كفر وحرام فكيف تفكر بإدخالها إلى الشطرة؟ ألم تر النساء فيها وهن عاريات الصدور والأذرع ويشربن الخمر ويلعبن القمار، أترضى لأخواتك وبناتك هذا؟!

ولم يجرؤ الرجل على سؤال الشيخ: كيف عرف كل هذه المعلومات عن السينما؟ لكنه حول سؤاله إلى استئصال: هاي الأفلام ما أجيبها، أجيب أفلام تاريخية مثلاً؟

- السينما كلها حرام. أهوذ بالله!
ولم يستمع أن يسع الشيخ، ولكنه فعل هذا بعد وفاته وتحت إلحاح كبير من معظم رجال المدينة. وقد استعان بكوزان في الدعاية للأفلام المستهلكة التي كان يكثرها من صاحبي داري السينما في الناصرية.

أما طريقة كوزان في الدعاية للأفلام في الشطرة فكانت بسيطة حيث يخرج وينادي في سوق المدينة حتى يبع صوته:

- يا أهل الشطرة، حاضركم بنة غائبكم، علنا فيلمين، واحد طرزان والثاني اسماعيل ياسين، شتحيون نعرض لكم الليلة؟

ويجد من يطلب بفيلم (كاويوي) فيرد:
- إن شالله الأسبوع الجاي راح نجيب فيلم كلة طاق طيق. رصاصة بعد رصاصة! طاخ طيخ، جيق ميق، وحرامية للصبح «وشت»!

وعندما يرجع الاستفتاء فيلم طرزان تتم برمجة

الزنجي الطويل ذو الصوت العريض كخوار بقرة وقد استخلعت السينما المنافسة «الأندلس».

اتسجم كوزان مع حياته الجديدة في الناصرية، وأصبح نجما فيها، وما أن ينادي على فيلم جديد حتى تكتظ السينما بالرواد في عرضها المسائي والليلي.

ذكر أحدهم أن أستاذ المسرح المعروف جاسم العبودي كان في زيارة للناصرية وهو في طريقه للشرطة حيث عشيرته وأعمامه وأخواله الذين اعتاد التردد عليهم وذات مرة رافقته زوجته «مارغريت»، الأمريكية، وقد مر من أمامه موكب كوزان بكل هرجه ومرجه فطلب من جلسيه أن يتأديه، وعندما حضر عرض عليه أن يتحول إلى بغداد لينضم إلى فرقة المسرح الحديث أشهر الفرق المستزحجية في بغداد ولكنه رفض بإصرار وهو يقول:

«عني، أنا مثل السمكة إذا طلعت من الماءي تموت، تأسرو ببغداد؟ حياتي كلها هنا. وظللت حياتي هلاك فعلا حتى موته.

الفيلم، وأثناء العرض يدخل باعة الشاي معتبرين أن ما يفعلونه أمر طبيعي!

وبعض الرواد يأتي بزجاجة العرق معه. ويسترخي على كرسية وهو يأخذ الجرجعات اللافتة بسهولة.

ولكن يحصل أن لا يعجب الفيلم أحد الجالسين فيعلن احتجاجه بصوت عال:

«هذا فيلم بايخ، ما نريده، طلعلوا إلنا اسماعيل ياسين».

وأحيانا يتحول الأمر إلى شجار بالأيدي أو بالشتائم بين الراضين عن الفيلم والرافضين له، ولن تهدأ الأمور إلا بتدخل الشرطة الذين يهرع كوزان لطلبهم حتى لا تتطور الأمور إلى قتل، فقد كان الناس يقتلون بعضهم لأسياب تالفة ماداموا يحملون معهم أسلحتهم وأبسطها الخنجر.

وقد حصل هذا مرة ووقع المحذور فتم إغلاق السينما نهائياً وعادت إلى ما كانت عليه خادماً للحبوب والصوف والجلود.

أما كوزان فقد تحول إلى الناصرية وأصبح نجماً الدعاية الأول فيها ولا يزاكمه غير عمه إلا أنه لم يزل

من كتاب «وجوه موتة» الذي سيصدر قريباً عن دار الفرق بدمشق.

مفاتيح

سلامية حسني (*)

والجمعية حتى غلبت أنها ستفرج ...
وأنا سنجد حلاً لكل الأبواب المغلقة ناهيك عن باب
داري المتواضع الصغير ..
أخذني شيء من المصّب ... كآته النصر ...
أسكرني الموقف ..
رُئيت في زحمة الأمل همّي بل همومي كلها ..
وترامت لي أبواب كثر مفتوحة المصارع ..
ودعني أليّ فرح مباحث لا عهد لي بمثله ولكنه لليل
ودعني أليّ الحبور على شبابه .. وخفق .. وكدت
أجددني مني ... نعم كدت أصدق ..
أخيراً ستمدّ حولنا من نكتلنا .. من تعاوننا .. من
نفهمنا .. أخيراً استوعبنا القواعد النظرية وسنبداً في
التطبيق والإنجاز ...
التفت حولي ... استمرئ المشهد على مهل
وأثُلثه .. وأعيد ضبط حساباتي .. وأصحح أحكاماً
زائفة علقت بأسوار فكري وأن لها أن تتدحرج الآن من
قمم رأسي .. كما كتل الجليد حين تنهار من جبل
ملّ أيّواها ..
فجأة لم أر إنيّاً بقربي ... ولا حسي أثير
لأنسي !
بدأت أدور حول الفراغ كراقصة باليه أنهت مشهدها

وقفت أمام باب داري وتلمّست جيوبتي بحثاً عن
المفتاح، مفتاح منزلي ..
وضعت مشرطاتي على عتبة الباب وعدت إلى
البحث .. أرسلت يدي تجسّ ثنائي ثوبي ... واضطربت
أصابعها في جيوبتي الخاوية ... ثم عادت بلا شيء ..
بدأ مزاجي يتكدّر ...
وبدأت أشعر أنني وقعت في ووطلة الأفعال
والأبواب ...
عدت على أعقابتي أفتش واتجهت إلى الفوق مغتمة
في كل شبر من الطريق ... ذرعت الأنهج والساحات
بخطي هائمة واضطربة ومهمومة ويعيون زائفة
أضرب في كل اتجاه ولا أهتمني ...
.. وقد أثرت فضول المارة بحالتي تلك ...
واضطرت أن أشرح في كل مرة أسباب تبعثري
وتعثرّي وضياح مفاتيحي وانغلاق أبوابي ...
اندفع بعضهم يبحث معني فانسراح عني قليل
من الهمّ إذ أنني لم أعد وحدي بل ثمة من
يسلمني في عثرتي ويشدّ أزرّي في أوقات شدتي
ويؤسي .. وتجمهر حولي عدد وتكاثروا واحتشدوا ...
وجدت نفسي في بضع لحظات محاطة بحشد من
الناس ... وامتلات الساحة ... كانوا كلهم متعاطفين
حقيقيين وكانوا يبحثون معي ... وكثر الضجيج

* كاتبه تونسية.

وتتظار تصفيقا طويلا... لكنني لم أكن انتظر أي تصفيق...

ولماذا يصفقون لي؟.. وأي عمل بطولي أنجزت حتى أنتظر التصفيق والتهليل؟

أردت أن أستوعب ما حدث... أن أنهم فقط...

أكنت محاطة بأدبيين؟ أم أنّ حواسي أصابها الاضطراب والهوس... هي الأخرى وما كان معي سوى أشباح؟

أشباح واقصتي برهة على نغم وهم اعتدته لحين حلما يتحقق... فتحت لي الأبواب لبرهة... مدت يدها... ملأت الساحة... ضجّت... احتشدت تكاثرت استعدت... ثم ثلاث يهدوء، وبلا جمعية...

أشباح راقصتها أنا أيضا... ولكنني لم أتلّش... وإنما تهت في أروقة الكذب وسرايب المداينة... ودعايلز الزيت المرتّب والمقشّن...

بقيت بمفردي أنزحلق بمزلاج غرثي على جليد حقبة أبوابي المنقلبة...

رجعت إلى المحلّ الذي اشتريته منه اللوازم منذ حين، سألت صاحبه عما إذا كنت قد تركت مفاتيحي ن طريق السّهو... فقال لي:

- لا سيّتي... لم تتركي عندي شيئا...

وقبل أن أقادر المحلّ استوقفتني وأخرج كومة من المفاتيح القديمة من الدرج ودسها في يدي وقال لي:

- خذي هذه المفاتيح القديمة ليست لي بها حاجة ثم إنها بدون أقفال... جريّها على قفلك لعلّ أحدها يتطابق معه فيصغلك...

مددت يدي واتحيت شاكرة ممنونة وأحكمت قبضتي عليها أحسست آنذاك بلزاجة في كفي... كانت صدقة،

شبه متعنة، بل متعنة... وقد لوّكت فعلا يدي وتسربّ الصدا إلى أصابعي فانتزّرت التقرّر والقرف...

وفكرت في أن أعيدها لصاحبها ولكنني عدلت عن الفكرة... ومن يدري لعلّ أحدها - كما قال - يتطابق مع قلبي فيصغبي...

وانصرفت أحكم قبضتي على قدارة عفة... وأحسّ الخطى نحو أبوابي المغلقة...

عدت أدراجي إلى البيت وأنا ألحن سوء تصرّفي وعدم تقديري للعواقب... وتهاوني في الحفاظ على مفاتيحي...

واستحضر صورة لامرأة فلسطينية تحتلّ بمفتاح بيتها مند أن أخرجت منه عدوانا وحورا... وتعلقه في ثنايا ثوبها ما يزيد عن نصف قرن... ولم تفرط فيه... ولم تضعه... ولم تسه... ولم ترض عنه بدلا...

يا للمعذرت⁽¹⁾

وابكيت على انقلّ أنصغ عليه معانيحي القديمة المستطارة... وأنا أظنّ ذلك البند المستمدّ من قانون الموصية الشّهيدي... مفتاح بلا قفل لقفل بلا مفتاح...

لكن هيهات! ما كان لقلبي أن يقبل مفاتيح صدقة مهملة يتبرّع بها بقال بانس في ركن بانس من السوق لزبونة عابرة أشدّ يؤسا منه ومن دكانه ومن مفاتيحه الصنّعة...

فقد صدّ، مستبلا كلّ محاولة، وقاوم كلّ هجمة خارجة عن نطاق دستور المفاتيح والأقفال...

ألقيت بجميع الكومة في سلة القمامة الكبيرة...

وغرست يدي في التراب لأزبل متفتّنها وأجفقتها من لزاجة الصدا...

رجعت أحوم حول منزلي وأتطلّع إليه... أصابعي مخضّبة بالتراب، وفي محقون بالمرارة، وأبوابي مغلقة ومفاتيحي ثائثة عني...

أنتطع إلى باب أو نافذة أو حتى كوة مهجورة أستطيع أن أتمدّ منها إلى بيتي ..

فأنا مرهقة ومغفلة بأعباب قرون .. وأسوار بيتي عالية ومستحصنة .. ونوافذه محكمة الإغلاق تحترق صدّ المتطفلين من الغرباء ..

وأنا متطفلة وغريبة في ذلك اليوم الخريفى الكثير الغيوم .. سحابة خارج الجدران ..

أحوم على الهامش ولا أقدر ،

أستلق الجدران ولا أصل ..

أصبح ملء حنجرتي ولا أسمع .

أجري في كل اتجاه ولا أعتدي .

من وراء القصبان وزجاج النافذة أرى محتويات غرفتي ، فراشي الذي لم أحفل بترتيبه صباح ذلك اليوم .. وقميص نومي .. ورواية بدأت في قراءتها .. وقارورة عطر الأرقونزا .. وصورة لوالدي تتلي صورة جواده .. والمجريدة الصباحية التي لم أقرأ منها تجرّى العناوين ، وفنجان قهوتي .. الكل ينظر أوبتي ..

عوازل من زجاج تعرض أمام عيني متعري وتذكرني بتاريخه وتعرّضني على اقتحامها وعوازل من حديد تذكرني بصعوبة بسط يدي عليها .. وبين العازل أكوام من الخوف والتعثر والضيق .. وأكاد من علب التزييف المستورد والكذب الملون والحيل الملفوفة برداء الوهم ..

لكأني أنظر من وراء عتبة غرفة الباي في متحف باردو ..

الغرفة التي غادرها صاحبها الأمين باي عندما دقت ساعة الجد .. وما كان يعلم ساعتها أنه لن يعود لها أبداً وأنها ستحال من لحنيتها عرضة للفرجة العمومية تستعصي عليه هو فقط

فنجان قهوته ينظر عودته عشرات السنين ليرشف آخر رشقة على نحب التغيير ..

مخدعه الملكي أقبل عن مهامه منذ ذلك الصباح وأحيلت وسائله التحريرية الوثيرة إلى قطع أثرية تذكر من يراها بمن سلّم مفاتيحه للغزاة .. أو سقطت منه في خلفة من الزمن - لا فرق - فانغلت دونه الأبواب لتلتفقه قمامات التاريخ وخنادقه ومستنعاته ..

عدت إلى البريّة الشرقية المؤدية إلى المطبخ ومنه يقع العبور إلى الدّاخل وحاولت معالجة مزلاجها ، لملمي بهشاشته وتهرته .. وكان من يراه من أفراد أسرتي وأصدقائي في الفترة السابقة يشير عليّ أن أصلحه أو بدله ضماناً لسلامتي .. وكنت أتمسّس في الحين ثم يتلاشى تحمّسي وينتحر ..

الليقي نصحبهم معلقاً على مزلاج بابي المتهرّج .. لتكبت بمجامعي أحاول خلعها ولكن هيهات ما كان ليستجيب لمحاولاتي .. رغم هشاشته كان عصياً مستبلاً في عدم الانصياف الخارجية .. مع أنني أعلم علم اليقين أنه كان سينهار أمام أجبن القصص وأقلهم خبرة في قلع الأقفال وخلع الأبواب المغلفة والسطو والنهب ..

هل يمكن أن يتكرّر لي بابي وينفلق دوني؟ وأقف أمامه ككتيبة جيش تعسكر على مشارف مدينة مغلفة في وجه الغزاة ..

بدأت أحوم حول بيتي وأفكر في طريقة اجتياز بها عباته العسيفة ..

وأكيد للأقفال والمزاليح الصّدئة الرّديئة التي كنت من وقت غير بعيد أحتمي بها وأقف ورامها وأستمدّ شجاعتي من خلف أغلاقها .. ولا أغمض عينا .. إلا إذا تأكّدت من أنها محكمة الأغلاق ..

لأول مرة أدقّق النظّر في باب بيتي بابه الكبير المؤدّي

إلى الخارج ما كان قبل هذا اليوم يعني شكله ولا لونه
بدا لي الآن في عظمة وروث وتانسق أشكال وبهاء نقوش
بانا على قدر من الأهمية .

وتذكرت أحد الأصدقاء عندما قال لي مازحا وهو
ينظر إلى الباب بإعجاب :

- باب بيتك يوحي بأنه باب لمتحف كبير تمام خلفه
كنوز فريدة تثير فضول لصوص التاريخ ومختلسي الآثار
والحضارات . . .

قتل له :

- ولكن الكل يعلم ألا كنوز عندي ولا آثار ولا قطع
ثمينة

لُمت نفسي وأنا أنظر إلى الباب لأنني ما تركت منفا
ألوذ إليه ساعة الجد . وتساوت كيف لم يشطر بيالي أن
أترك نسخة من المفتاح في مكان ما أعود له عند
الحاجة ؟

لكنني لم أفعل . . بل لم أفكر فيه إطلاقا
كانت أبوابي ومفاتيحها تعتبر من الأمور الهائلة
هكذا كان يغيبل إليّ، سهو . . تهاون، قلّة حيلة، بلاذة،
سوء تصرف، طيش، حمق، سمها ما شئت !! . .

فأنا كل هذا .

وسمّني ما شئت . . وزد عليه ما شئت . .

فأنا أضعاف هذا . .

شعرت أن الوقت ينزل بي وأن الليل يداهمني وانني
ان لم أتحرّك في الوقت المناسب سأقضي الليلة على
عتبة داري . كهرم تنكّر له صاحبه وقرّر أن يلقي به في
الخارج لتلتفقه الأزقة والساحات والأنهج . . .

ثم فكرت فجأة أنني يمكن أن أمتعين بمختصر في
معالجة الأقفال العvisية وتذكرت أنني لمحت فيما مضى
محلاّ لنسخ الأقفال واستبدالها ومعالجتها .

قطعت المسافة مشيا على قدمي . .

وجدت المحلّ مفتوحا وصاحبه منهمكا في إصلاح
مزلاج مصطب . وقد أحاطت به الأقفال والمفاتيح من كل
شكل وحجم وآلات الخلع والتركيب من كل نوع .
طرحت عليه مشكلتي . .

وطلبت منه أن يصاحبني إلى بيتي كي ينزع القفل
ويستبدله بآخر . .

استمع إليّ ثم سلّمني مطبوعة . وطلب منّي ملءها
بمعلومات: اسمي، ولقبّي، وعنواني بالكامل وعملي
ومقرّة . .

ولم يبق سوى أخذ بصماتي وصور لي من كل
الجهات . . كما فعل الدوائر الجنائية مع بعض المشتبه
فيهم والمجرمين والصوص . . حتى خلت نفسي أقف
لأحصل عليّ تأشيرة عبور إلى بلد أجنبي . .

وما كنت لأعبر إلا لبيتي الذي يقع في شارع عزيزة
عشيقا غير بعيد عن محلّ الأقفال . .

وما أن أكملت ملء المطبوعة حتى طلب منّي
صاحب المحلّ بطاقتي الشخصية . . بطاقة تشهد بهويتي
وأن هذا البيت بيّ فملا . شعرت بإحباط جديد يضاف
إلى رصيدي الهائل من الإحباطات .

ولكنني بادرته بالحقيقة :

قتل له :

- إنّ جميع أوراقك وطاقات هويتي ومستنداتي في
محفطتي . . ومحفطتي في البيت . .

والبيت مغلق بالمفتاح . . والمفتاح ضاع . . أو سقط
منّي . أو اقتسل . . لا أعلم . .

قتل له أيضا :

- إنّ البيت هو بيتي بشهادة الجميع واثق عندما تأتي
معي سأسلمك بطاقتي وكلّ أوراقك الشخصية لتأكد من
صدق ما قلته . .

ولكنه رفض وأضاف بلهجة حادة :

- يّة القانون - يا سيّتي ! - لم آت بشيء من عندي . .

حالات كثيرة استيحت فيها البيوت بقصص مشابهة .
وأمام إصراري أشار عليّ أن آتي بمن يضمن له أنني
أنا صاحبة البيت المقصود حتى يتسنى له الذهاب معي .
ويشترط أن يكون هذا الشافع حاملاً لبطاقة هويته مستعد
ليضمن فيّ .
.. ثم أضاف بلا مبالاة :

- أحبطك علماً سيّدي أن المحلّ يغلّق بابه السادسة
مساءً .. لا تتخلّفي ..
قلت :

- تخلّفت .. وانتهى الأمر - يا سيّدي -
وما كنت لأقف أمامك هذه الوقفة المتعترّة لو لم
أتخلّف ..

لعلّكم - سيّدي - أنا الآن أدفع ضريبة تخلّفي ..
أما سمعت قبل اليوم بضريبة التخلّف .. ؟
أنا حينئذٍ - يا سيّدي - كلما وجد حقاً ضاع الآخر .

خرجت من عنده أتمثّر .. بعضيها يلوّق بعضيها
كقطعان ماشية أحوّزها الكلأ .. الجن الأفقال ..
والأبواب .. والمفاتيح .. والصباحات المشوّمة ..
من يضمن فيّ .. ؟
من يعينني ؟ ..

من يساعدني على العبور إلى بيتي ؟
من يشهد أنّي أنا .. ؟

وصلت إلى حيّنا مسلوية الحيلة . وفكرت في أن
استجد بأحد الجيران .. ولكنني عدلت على الفكرة
مخافة أن يكشف أحدهم ضعفي .. وقلّة حيلتي وضياح
مفاتيحي واستيسال أقمالي فيفتح منافذه للمصوص مهرة
ومحترفين يفتحون بيتي باسم الجوار والحفاظ على
ثروتي . أو باسم أيّ قيمة أخرى من قيم المجتمع
الإنساني الحرّ المتحضّر ..

أيمكن أن أسيء الظنّ بجيراني إلى هذا الحدّ؟ أم
أصبحت كأننا مهزوزاً يتوقّع الغدر في كلّ لحظة وينط من
أدنى حفيف كالأرنب .. ؟
ولكن فكرة الاستجد بأحد الجيران استدرجتني ..
وتأمّرت معها قدامي الاثنان وانصعت للجميع
مطوعة ..

وصلت إلى غاية باب جاري بدون نقاش .
كنت أجهل عنه كلّ شيء ولا أعرف حتّى اسمه وأذكر
أنّي رأيته مرة أو مرتين أمام باب داره .
طرقت الباب وبقيت أنتظر .. أعدت طرقه مرة ثانية
وبقيت أنتظر ..

أجابني من جهاز التعرف الملتصق بجانب الباب
صوت به بحة توحى بأنّ صاحبه كان نالماً أو سابئاً - لا
تفرق - ! وأيقظته طرقاتي ،
ولا أشكّ أنّ مخاطبي قد تمكّن من رؤيتي بالعين
السحريّة .

قال :
- من بالباب ؟
قلت في حرج شديد :
- جاورتك ..
قال :

- تفضلي .. ما حاجتك ؟
لم أجد ما أقوله لصوت مقطوع يأتي من خلف
الباب . ولشخص يتطلّع إليّ من خلال العين
السحريّة .. سكّت برهة .. غرقت في اليأس ..
حتجرتسي .. تسلل لساني لينقذ الموقف ..
نطق باستحياء :

- أريد منك أمراً .. لو سمحت ..
قال الصوت :
- يمكن أن ينتظر الأمر لفرصة أخرى ؟

تركت مقترحه المبحوح معلّقا على بابه المغلق بدون
إجابة...
وانصرفت...

لم يكن جاري على استعداد ليفتح بابه ناهيك عن
الشفاعة وتكليف نفسه تعب الذهاب معي إلى غاية
صاحب الأقفال العنيد...

لمن الوذ؟

وبمن أحتمي؟

وكلّ من حولي صدّني وأغلق بابه دوني؟

تأمّر الكلّ عليّ وأمضوا معاهدة إقصائي في غفلة
مني...

وأنا الثور المسكين نلاحقني السكاكين أينما
اتجهت... وترصدني السياط أينما حللت... ويخزني
شعوري بالخصي حينما ذهب...

عدت ثانية أستنجد بذاكرتي ولم تستغفني هي
الأخرى... كانت آنذاك خاوية كجراب كثر فقد
جراه...

وكنت كمن يحاول أن يقبض على الريح...

وشعرت في لحظة أنّي لا أصدقاء لي في هذه المدينة
التي وجدت نفسي فيها فجأة وبدون سابق إنذار مشطورة
شطرين، شطرا هناك بنام على الرقوف أغلقت عليه
الأبواب... وشطرا هنا... أغلقت دونه الأبواب
يستجدي الشفاعة والوساطات. ولا مجيب... يطارد

الريح ويقبض على الأوهام... وتتمنّى أحلامه الغضة
وتلقى في سلال المهملات بمجرد أن يتشكّل بريقها
أمام عينه...

هرعت إلى هاتفي المحمول أبحث في دليله عمّن
يكون شفيعا لي ممّن سبقت لي معرفتهم عند ذاك القفال
الحريص على القوانين والذي يلتمس من يده أعود إلى
بيتي وأوراقتي ويطاقتي... ويلتشم شطر أي الحيس داخل
الجدران والطريد خارجها...

لم أتمكن من الاتصال بأحد كانت جميع الخطوط
مقطوعة لتراكم المكالمات في مثل تلك الساعة من بداية
الليل...

وقفت على عتباتي، مبعثرة مكبلة... لا أقدر على
الولوج ولا أقدر على التحتي...

نظرت: إلى الساعة التي تطوّق معصمي فوجلتها تشير
إلى السادسة مساء. ونظرت إلى الحائط الذي يفصل بيني
وبين بيت جاري صاحب العين السحرية والصوت
المبحوح... فرأيت غريبا بوجوه كالحة وعيون جائعة
وأفئدكم حافلة بـ **ALMAGAR** سلالا فارغة وهراوات غليظة...
ويتسوّرون جلدّاري...

نعم، يتسوّرون جلدّاري ويتسلّون إلى بيتي على مرأى
مني...

نظرت إلى بيتي فوجدته محاطا بالأسلاك الشائكة
المكهربة... وعلى بعد أمتار وقف جاري يدخن سيجارة
ويغث الدخان حوله...

درجة ثانية

ناجي الخشناوي (*)

المقاعد كانت من الجلد المخلص، وسليمة من آثار
التخريب أو التمزق، وفي طرف كل مقعد ثبتت مطفأة
مجاثر.

إذن التدخين مسموح به في هذه العربة.

انحدر سيجارة وعاد يمشط العربة ببصره على يستر
على خريشة بالقلم فوق أحد المقاعد أو تصادفه ملصقة
إشهارية مميّزة الأطراف فوق البلور المفتوح على
الخارج.

توقف القطار في المحطة الأولى. انزلق باب العربة
على اليمين والشمال ولم يصعد أحد، وإمّا تنهى إلى
سمعه ضجيج وصياح تعالى من ذيل الثعبان الحديدية.

في المحطة الثانية نزلت السائحة وصعدت فتاة
تحتضن بين ذراعيها جروا أبيض اللون ومن عتقه تلت
قلادة ذهبية. ظل ينقل بصره بين صدرها الناهد وذيل
الجرور الملتصق بإحدى حلمتيها برهة من الزمن ثم فزع
حقبته وأخرج سكيناً ومقصاً. وضعهما فوق المقعد
بجانبه ثم شرع في تجميع وترتيب زهرات الفل
والياسمين ولفها بالخيط الأبيض الرفيع.

عندما كان مشغولاً بما بين أصابعه لم يفتن إلى
مراقب التذاكر وهو يدخل من الباب الخلفي للعربة

... هناك قاطرة للبكاء نقل المثنين

والحالعين

النفيت.

* مظفر النواب 'الأعمال الشعرية الكاملة'

ألقي بجسده داخل العربة وهو يلهث دون أن تثبت
منها، بعد أن فاجأته صافرة القطار المتليرة بالتطلاق
الرحلة. أنزل الحقبة الثقيلة من رفوفها وظلها وركبتها
حذوه، فوق الكرسي الفارغ، ثم رفع أقبته إلى الأعلى
حيث يندفع الهواء بارداً من مكيف العربة.

لما انتظمت أنفاسه شرع يفرس ملامح المسافرين
المتشربين داخل العربة الواسعة. لم يكونوا كثيراً : سائحة
متوسطة العمر مشغولة بتفاصيل الطريق وأزوار آلة
التصوير الرقمية، تداعبها تارة أمام صواري المراكب
المتناثرة فوق ماء البحر وطورا نحو قرص الشمس الناعمة
في حمرتها إلى أسفل زرقة الماء، وشاب يلاحق إيقاع
الموسيقى المنبثة من سلكي آلة التسجيل المثبتين في
أذنيه، وامرأة تطلع مجلة باللغة الفرنسية.

كانوا ثلاثة وهو رابعهم صامتين وسط عربة القطار
الواسعة والمكيفة، وكانت باقي المقاعد شاغرة.

* كاتب تونسي.

ويتحه صحبه مباشرة بعد أن ورع ابتسامته للفتاة وتحيته للشباب والمرأة .

- التذكرة

- تفصل .

سحبها من حيب سترته وهو يخلق حقيته كيفما اتفق ويجمع حبات الياسمين والفلل المتناثرة فوق ركبتيه .

- ماذا تفعل هنا ؟ إنها تذكرة درجة ثانية .

- لم انتبه، فاجأني القطار فصعدت من أول ناب مفتوح .

توقف القطار في المحطة الثالثة . نزل مراقب التذاكر حاملا الحقيبة المملوءة بأزهار الياسمين والفلل وهو يتبعه من الخلف ويتوسله أن يخلي سبيله .

قطع السكة في اتجاهها العكسي بعد أن خرج من مخفر الشرطة أين حجزت حقيته بما حوت . اقتطع تذكرة للعودة من حيث جاء وغاب طيفه في الضجيج المتعالي أمام العربة "درجة ثانية" .



مُعْتَرِك القصيد

سالم المساهلي (*)

من شوقه وشجونه
يتألف المعنى
وينطلق النشيد...

لا شأن لي بالرحلة الكبرى
ومعراج الغيال
قد يفتح التأويل
أوطان بلا حدٍ ولكن..
هات لي وطنا،
به خبزٌ عميق وامناء..

تعب هو التجليف بالأشواق
في موج السراب..
قد تنتشي الكلمات بالترحيل
فوق خرائط الأكرام
والتلق الدفين..
لكنها نختان سيئها
ويغريها السدى

يا غربة الكلمات والألوان

لا شأن لي
بالتيه و التهوير في..
رحم السد بمر
لا شأن لي

براعة الأحلام في شارد الغيمات
في سحب الكلام..
الوجد يوصل في دمي
والقلب من وجم إلى وجم يضي..
الأرض تعبرني هنا
وجعا وعشتا عليا،
عبق الرياض يهزني

والخطر يحضنه التراب
فلرّ السباحة في الضباب؟

في الأرض ما يكتفي..
من الأسرار والأوزار
واللحن الشجي..
وجدائل الآمال تقتلها الروى..
من رعشة الإنسان
ينجس النهار..

* شاعر تونسي.

أودت بنا غيبوبة المعنى..
 وأقنعة الصور..
 وتبعثرت أصدارنا بين الخطوط..
 يا سيدي العراف ضاع العمر
 في البحث الطويل..
 عن سرِّ المدفون في كهف الظنون..
 لا وقت للسَّكر المضخَّ بالروى..
 يعلو الدخان مبعثراً وسط الفضاء
 ويبيد في الأفق..
 بشرية الذهول..
 والطير مهما طار..
 تحضنه الزهور..
 ظمأ هو التطواف في
 فلك الغيوب..
 عدُّ للشرابين الحبيسة
 يا نشيد..
 عدُّ للجوائح يا قصيد..
 أطلق بريد الناس
 للصبح الجديد..

عن نبض الحياة..
 كيف ارتضيت مسارب العراف
 في التأويل والإغواء
 والصمت الرحير؟
 كيف استحالت الحُلُم أسفاراً وأوهاماً
 بلا درب ولا نهج بصير..؟
 كيف انثنى الموعدُ معقوداً
 بناصية الغياب..
 لا الناس تُدركه ولا يومُ الحساب؟

تعَبٌ هو التحديق
 في الأبداء والأبعاد..
 في بحر التشابه..
 واحتمالات المعاني واليقين
 فلن تُرَى
 تلك التعابير الوديعَة والبديعة
 تركب الإسراء والأمواج
 والهسَّ البعيد..
 ولن تُرى..
 إعماءُ الكلمات
 في الأفق النسيح؟

عناق العاشقين

الطيب شلبي (*)

نورك الطالع وأغنيتي

أنامل الشاعر

كانت أنامل الشاعر تشفع في سردي أغنية جديدة
أغنية لا تعرفها الجدات
عن العاشق الذي يغامر بعمري
لأجل وجه الشمس.

أنكر في نورك الطالع وأغنيتي
كلماتك الرائعة التي تحترف الأحواء
والعبور ما بين المفردات الخالدة
إنك نغم لا يمكن نسيانه أو تعويضه

حارب بعناد وعشق

عاد الرجل الشجاع الى بيته الكريم
حارب جداً لأجل بيت الأباء
حارب بعناد وعشق.
غدا ستمتلئ الحدائق بأريج المحبين

زهرة الشاعر

كان العالم يحدث أزهاره
إحداهن حباً صورتها عند العارف
أخرى جعلت نهم للطبيعة بحياء
لكن زهرة الشاعر - يا أحبابي - لأتميل التوضيف

زهرة تمنصت للعب لأطفال وتتمتج

الأطفال يلعبون
يلعبون ولا يتعبون
في البيت حكايات جد وأب وشاعر
كانت زهرة تمنصت للعب الأطفال وتمتج

غمامات العطر

يا عطر الأرض يا غمامات
ترفقي بالمحبيب
ربما عاد وسلم
يا غمامات العطر طوفي في البيت السكران

* شاعر تونسي

أريد غناءً من قلب الطبيعة

لا أريدُ عشقاً، لا أريدُ المحبةَ
أريدُ قصبةً أندياً
وغناءً من قلب الطبيعة
والسفر في ما وراء الأكنان ليكون الصدى

تشرق من هنا

كنت وحدها تشرق من هنا
وباقي الخلق جعلوا خدماً
قلت لها ترضي بالأرض
إن الأرض تعود للأنس

إلى أقصى حد

كنت شرقاً لم أذكر كنه من قبل
كنت الغرب وأي شيء يسبح ساطعاً إلى أقصى حد
سيظل الأطفال يتوسلون لديك نغماً خالداً
لم يبق في أي يوم.

أغصان الوجود

كنت كنزاً مخبوءاً فأظهرته
والكانات تشرق شمالية
لقد غامرت بقلبي لمحبتك
فاشتيتك لأجلك أغصان الوجود .

جناحي من حكمة علوية

قالت العناصر إني وحدة الأكنان
قالت الطيور : جناحي من حكمة علوية
قال العاشق : لكن حبيبتي أحلى
همست البساتين : أجعل لكلماته بساطاً منتلها بالأزهار

المحبون كلهم يتواترون في حضرتي

لو أن لي منطق الطير
والمحبون كلهم يتواترون في حضرتي
ولو أني أكون ولداً أو سليمان
سيظل حبك هو الأقوى لكل الأزمان



بيوت العنكبوت

علالة الفنوني (*)

... الذبابه
قد رأت خيطا فحطمت
فوقه وهي تغني
تعلأ الدنيا طنين...
ربما ظننته لحما...
ربما ظننته حلوى...
المهر عندها أكل وقوت
طيبا كان للبيدا
أو كرهها ذا قذاره
عندما لا فرق بين
بين خبز وحجارة
بين ما فيه برود
والذي فيه حراره...
مدت الرأس لاأكل

في الدقاع وجنون
فإذا بالخيوط بأسرى
وإذا هي أسيرة...
حاولت فك القيود
دون جدوى...
حاولت... سمرها الخيط بقسوة
فهاوت
وأرنتحت دون قوى
تلفظ الإنسان عجزاً
وتعت
شرك ينصب دوما
للاأكل المستميت
هكذا هو الذباب
في بيوت العنكبوت...

* شاعر تونسي.

الثمانون وعام

سوف عبيد (*)

يَمُضِي عَلَيْهَا
كَمَا كَانَ يَمْتَلِي الْخَيْلُ
فِيَا خُذْ بِيَدِي فِي يَدِهِ
مَا أَطْيَبَ لَمَسَهَا
وَهِيَ تَشُدُّ إِلَيَّ الْعِنَانِ !

ARCHIVE

<http://www.alshayebeta.Sakhrit.com>

أَبِي
والثمانون وعام
الشَّمْسُ عَلَى الْأَحْيَاءِ الْعَيْنَةِ جَذَلِي
تُطَلُّ حِينًا
وَأَحْيَانًا مَطَرٌ يَسَاقُطُ
حَبَّةٌ إِثْرَ حَبَّةٍ
عَلَى وَقَعِ سُبْحَتِهِ !

مِنْدُ الصَّبَاحِ أَنْتِهِ قَالَاءُ

أَبِي
وَالثَّمَانُونَ وَعَامُ
شَتَاءٌ مِنْ نَوَافِدِ الْقَلْبِ يَهْبُ
إِنَّمَا
حَسَامُ تُونِسَ
حَوْلَ مَنَازِلَةِ جَامِعِ الرِّثْوَةِ
يَحُومِرُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ
ثُمَّ سَطَحَ مَنَازِلَنَا يَوْمَئِذٍ أَجْنَحَتُهُ
لِيَلْتَقِطَ النَّحْلُ
مِنْ حَفْنَةِ أُمِّي

بَارِدٌ... بَارِدٌ
شَتَاءُ هَذَا الْعَامِ
يَحْمَدُ اللَّهَ أَنَّهُ مُطَرٌّ أَبِي
يُبَشِّرُ بِالصَّابَةِ
وَيُخْصِبُ الْمَرَاعِي
هِيَ ذِي عَصَا تَسَابِقُ خَطَاةَ

* شاعر تونسي

هَيَّا... أَبْنَاهُ !
تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ
وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَصَا
وَأَمْضِ بَيْنَ نَحْوِ آخِرِ الرِّوَاقِ
مَرَّةً
وَمَرَّةً أُخْرَى
وَشَوْطًا ثَالِثًا
مِثْلَمَا كُنَّا نَسْبِقُ غَزَالَاتِ الْبَرَارِيِّ
أَيْسَارَ الْجَنُوبِ...
هِيَ ذِي جَحَافِلِ الْأَعْرَاسِ وَالزَّغَارِيدِ
وَالْفَوَارِسِ الصَّنَائِدِ
وَبَارُودِ الرِّجَالِ !



أَبِي
وَالشَّامُونَ وَعَامَرُ
عَلَى صَهْوَةِ الْأَيْسَارِ
وَأَقْفَ عَلَى السَّرِجِ
لَا أَنْحَنَى... وَلَا مَالُ
وَمِمَّا يَزَالُ...
لَيْتَهُ يَرُدُّ فَنِي وَرَاءَهُ !